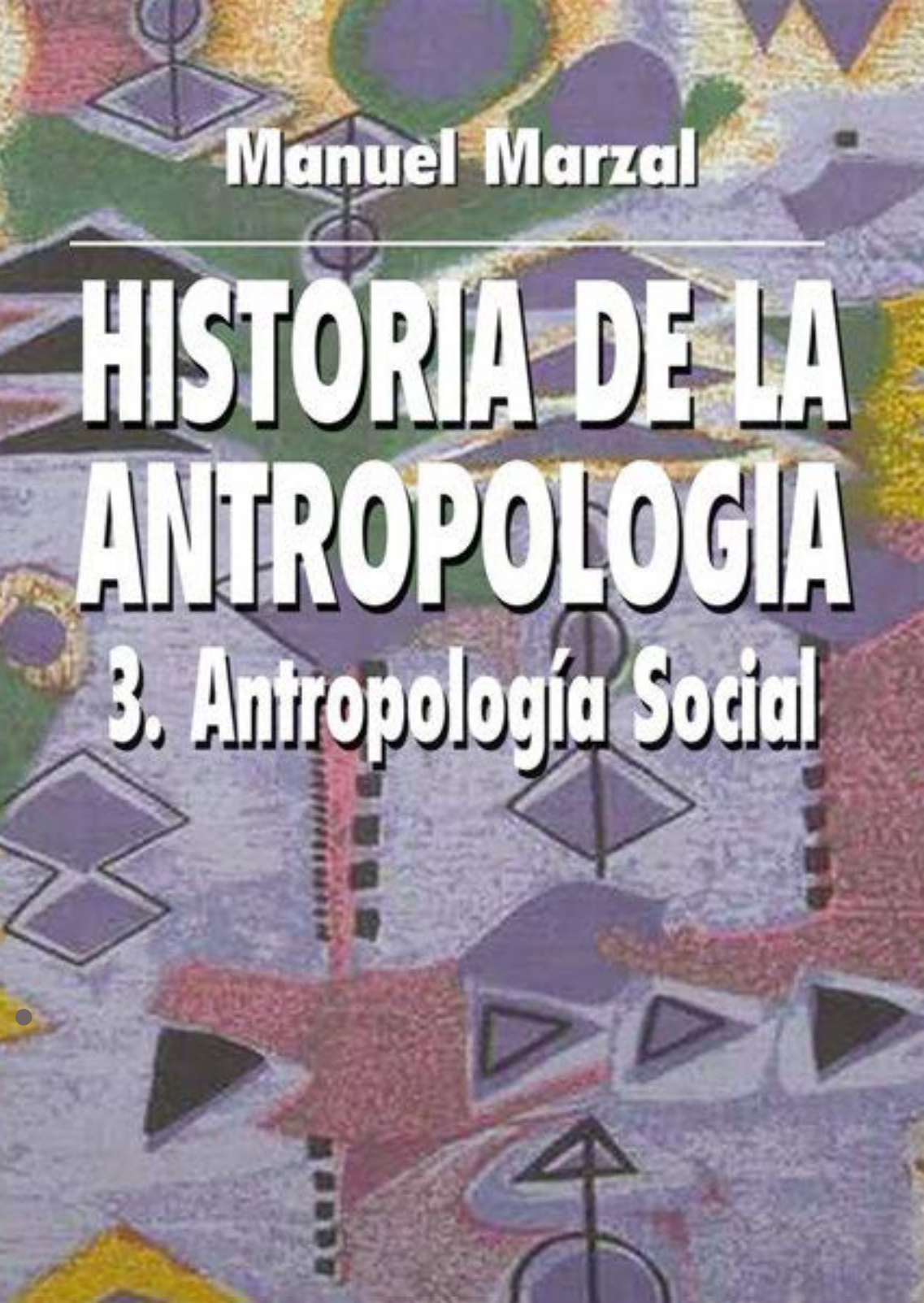

Manuel Marzal
HISTORIA DE LA ANTROPOLOGIA
3. Antropología Social

HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA

Manuel M. Marzal

HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA

Volumen III
La Antropología social

ABYA YALA

2016

HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA
Volumen III: La antropología social

Manuel M. Marzal

Copyrigth © 1996 Ediciones Abya-Yala

Tercera edición:
2016

Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre N24-22 y Wilson, bloque A
Apartado postal: 17-12-719
Teléfonos: (593 2) 250 6267 / (593 2) 396 2800
e-mail: editorial@abyayala.org
www.abyayala.org
Quito-Ecuador

ISBN: 978-9942-09-385-1
ISBN digital: 978-9942-09-380-6

Diseño, diagramación
e impresión: Ediciones Abya-Yala, Quito-Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, marzo de 2016

Contenido

Presentación 11

Capítulo I
Introducción general 15
1. Objeto de la antropología 15
2. Características de esta historia 19
3. Breve panorama histórico 21
   3.1. El Evolucionismo Cultural 22
   3.2. La Antropología Cultural Norteamericana 25
4. La antropología inglesa: causas, nacimiento y precursores 30
5. La etnología francesa: causas, nacimiento y precursores 37

Primera Parte
La antropología social inglesa

Capítulo II
La raíz funcional 43
Bronislaw Malinowski (1884-1942) 43
1. Metodología del trabajo de campo 48
2. Teoría funcionalista de la cultura 54
3. La antropología económica 59
4. La antropología de la religión 64
5. Antropología sicológica 69
6. Teoría de las necesidades 71
7. Juicio sobre Malinowski 74

Capítulo III
La raíz estructural 77
Alfred R. Radcliffe-Brown (1881-1955) 77
1. Objeto de la antropología social 82
2. Teoría sobre el parentesco 90
3. Aportes al estudio de la religión 95
4. Juicio sobre Radcliffe-Brown 100

Capítulo IV
La reconciliación con la historia 103
Edward E. Evans-Pritchard (1902-1973) 103
1. Reconciliación de la antropología con la historia 106
2. Teoría sobre la religión primitiva 112
3. Un estudio sobre la magia 122
4. Un estudio de antropología política 126
5. Juicio sobre Evans-Pritchard 134

Capítulo V
Los continuadores 137
1. Siegfried F. Nadel (1903-1956) 137
1.1. Fundamentos de antropología social 140
1.2. Teoría de la estructura social 150
2. Raymond Firth (1901-) 155
Concepto de organización social 157
3. Lucy Mair (1901-) 161
Visión de la antropología aplicada 162

Capítulo VI
Los críticos 167
1. Edmund R. Leach (1910-) 168
1.1. Estudios sobre los sistemas políticos 169
1.2. Modelos matemáticos para los hechos sociales 181
2. Herman Max Gluckman (1911-) 188
Estudios sobre el conflicto en sociedades africanas 188

Segunda Parte
La etnología francesa

Capítulo VII
Los iniciadores 199
1. Marcel Mauss (1872-1950) 199
1.1. Teoría de la magia 202
1.2. Teoría del «hecho social total» 212
2. Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) 218
Estudio de la mentalidad primitiva 220
3. Arnold van Gennep (1873-1957) 228

Capítulo VIII
Los continuadores 235
1. Maurice Leenhardt (-1954) 238
El pensamiento primitivo 240
2. Georges Balandier (1920-) 243
Antropología política 244
3. Maurice Godeleer (1934-) 247
3.1. Teoría marxista de las sociedades precapitalistas 250
3.2. La reformulación de Marx sobre economía-sociedad 253

Capítulo IX
El estructuralismo francés 257
1. Nuevo enfoque de la antropología 261
2. Estudio estructural del parentesco 264
3. Estudio estructural de mito 266
3.1. Análisis del mito de Edipo 268
3.2. Análisis de cuatro mitos winnebago 273
4. Estructuralismo y estructura en Lévi-Strauss 279
5. Para una crítica del estructuralismo 286

Capítulo X
Los estudiosos de América Latina 293
1. Paul Rivet (1876-1958) 294
Origen del hombre americano 295
2. Alfred Metraux (1902-1963) 297
2.1. Las culturas y religiones indígenas 299
2.2. Las culturas y religiones negras 300
3. Roger Bastide (1898-1974) 306
3.1. Estudio de la religión afro-brasileña 307
3.2. Teoría de la antropología aplicada 309
4. Jacques Soustelle (1912-) 318
Las culturas y civilizaciones de Mesoamérica 320

Bibliografía general 331

A mis alumnas y alumnos de antropología
de la Pontificia Universidad Católica del Perú,
a lo largo de más de un cuarto de siglo.

Presentación

Por fin, puedo saldar una vieja deuda. Una deuda, que, por mi dedicación a distintas investigaciones sobre el terreno o en los archivos y a otras tareas universitarias impostergables, me estaba resultando tan impagable como la deuda externa de América Latina. La deuda que contraje, cuando en 1981 publique una *Historia de la antropología indigenista*, que ha tenido ya cuatro ediciones, como tomo primero de una *Historia de la antropolog*ía de tres tomos. En estos tres lustros, distintas personas se han acercado al Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú para preguntar cuando salían los dos tomos restantes. Al fin, hoy aparece el tomo tercero, *Historia de la antropología social*, que recoge el aporte de los principales antropólogos sociales ingleses y etnólogos franceses, y en los próximos meses, Dios mediante, aparecerá el tomo segundo, *Historia de la antropología cultural*, que reúne el aporte del Evolucionismo Cultural y de la Escuela Cultural de Estados Unidos.

Esta *Historia de la antropología* en tres tomos pretende ser más útil que original. No lo digo por modestia para captar la benevolencia del lector. Aunque pueda haber cierta originalidad en el enfoque de la obra o en mi lectura de determinados autores, no me ha preocupado tanto hacer interpretaciones distintas de la mayoría de los historiadores de la disciplina, pues la historia, como la vida social, debe escribirse sobre cierto consenso, cuanto sistematizar claramente los aportes de los clásicos y demás autores importantes de la antropología, para hacerlos asequibles a los estudiantes de esta disciplina. No como una receta que éstos deban repetir, sino como un estímulo para su lectura de las obras de dichos autores en la biblioteca. Aunque en los autores de esta *Historia* encontremos hoy ideas que nos resultan inaceptables y aun ingenuas, como una vieja foto de nuestra infancia, y aunque se diga a veces que la historia de la antropología es la historia de los errores de los antropólogos, es absolutamente indispensable que los

antropólogos lean y relean las obras de quienes les precedieron. Y que lo hagan tratando de entender lo que dicen, con la misma apertura y simpatía que tienen hacia sus informantes en el trabajo de campo, aunque luego tomen una distancia critica. Tal lectura es necesaria, porque dichas obras, a pesar de sus limitaciones, contienen información sobre culturas hoy desaparecidas, presentan conceptos y categorías válidas y aportan teorías explicativas o simplemente heurísticas, que están en la base de nuestra actual reflexión antropológica.

Por consiguiente, este libro está destinado ante todo a mis propios estudiantes. Me parece muy útil en su formación personal una visión de conjunto de la disciplina, una matriz mental o, en términos de computación, un disco duro, donde puedan archivar muchos puntos, que estudian con mayor detención o profundidad en otras asignaturas de la carrera. La secuencia de los tres cursos de Pensamiento Antropológico está orientada a facilitar esta visión de conjunto. Cada estudiante debe construirla a lo largo de los tres cursos, con una prolongada presencia en la biblioteca, a partir de la síntesis presentada por el profesor en clase. Si esta aparece ahora como libro de texto, aumenta la posibilidad de comprensión del estudiante, aunque aumente también su tentación de no ir a clase. Sobre todo cuando esta es a la 8 am., que, si en la universidad antigua tenía el prestigio de ser la cátedra más importante, la «cátedra de prima», en la universidad moderna, en un mundo que por su tecnología lumínica se acuesta cada vez más tarde, resulta cada vez más temprana. Este libro está pensando también para los estudiantes de antropología de distintas universidades del país, cuyas poco equipadas bibliotecas dificultan la lectura de las obras de los principales antropólogos y que dichos estudiantes lleguen a una síntesis personal.

Pero también está pensado para personas de distintas profesiones y disciplinas, que quieren conocer la antropología. Se bien que, para muchos, esta es una disciplina extraña, de la que parece que se puede prescindir, como lo confirma la total ausencia de ofertas de trabajo para los antropólogos en los avisos de los periódicos. Sin embargo, la antropología fue necesaria desde que el hombre atravesó la frontera de la propia aldea y descubrió al otro; se hizo indispensable en los grandes procesos de expansión producidos por diferentes estados, sobre todo el mundo occidental; y

hoy resulta más necesaria que nunca, porque, aunque vivimos en una aldea global, estamos cada vez más orgullosos de nuestras diferencias y porque somos testigos de que, al caer las trincheras ideológicas, se levantaron las alambradas étnicas, que han causado muchas muertes y que amenazan nuestra propia civilización, a pesar de sus increíbles logros tecnológicos. Por eso, pienso que la lectura de la historia del pensamiento de aquellos autores que, con una especial sensibilidad, descubrieron y analizaron, no las diferencias raciales, sino las más sutiles diferencias culturales, que hacen que nos sintamos iguales o distintos de seres humanos como nosotros, puede ayudar a construir una pacífica y fecunda convivencia en este mundo futuro de todas las sangres.

No quiero terminar sin agradecer a todos los que me han ayudado, de una u otra forma, a escribir este libro, que, como todos, tiene algo de empresa colectiva. En primer lugar, a mis estudiantes, quienes, a lo largo de más de un cuarto de siglo, me han estimulado con su simple elección de una carrera más necesaria que productiva, con su exigencia de superación, con sus preguntas inquietas y con sus silencios inteligentes. En segundo lugar, a la Pontificia Universidad Católica, que, fiel a sus raíces humanistas y cristianas, sigue cultivando, en medio de esta explosión neoliberal de universidades para la producción y el consumo, disciplinas poco productivas, que nos ayudan a entender el misterio del hombre frente al otro, frente a sí mismo y frente a Dios. Y en tercer lugar, al dinámico equipo del Fondo Editorial de la Universidad, que sigue siendo responsable de la mayoría de mis obras.

Lima, marzo de 1996.

Capítulo I
Introducción general

Al abordar la historia de la antropología social, que es el tercer tomo de mi *Historia de la antropología,* debo hablar en este primer capítulo de las causas, el nacimiento y los precursores de la antropología inglesa y la etnología francesa, que forman las dos versiones más conocidas de la antropología social. Pero antes, debo exponer el objeto de la antropología, las características de esta historia y un breve panorama de la antropología, limitado a la antropología evolucionista y a la cultural, que influyeron en la antropología social, en su origen o al desarrollarse de modo paralelo. Confieso que en los tres primeros apartados de este capítulo repito muchas cosas y aun transcribo secciones enteras del capítulo I de mi Historia de la antropología indigenista: pero lo juzgo necesario, pues, por los azares de mi trabajo académico, cada tomo ha tenido su propio itinerario editorial. En efecto, dicha historia apareció hace ya quince años y ha tenido tres ediciones en el Fondo Editorial de la Universidad Católica del Perú (1981, 1986 y 1989) y una cuarta (1993) en la editorial Anthropos de Barcelona. Espero que el segundo tomo, *Historia de la antropología cultural,* aparezca poco después del presente volumen.

1. Objeto de la antropología

Llamo antropología a la ciencia social que estudia el funcionamiento y la evolución de las «otras» sociedades; esta ciencia recoge su información, sobre todo, por medio de la observación participante y la analiza, sobre todo, con el método comparativo. En la tradición científica occidental, que crea el aparato conceptual para describir y explicar

los hechos sociales, la antropología nace cuando se estudian sociedades diferentes a la occidental y sobre todo «primitivas». Y así Bronislaw Malinowski, recluido durante varios años en las islas Trobriand de Melanesia para dar una visión total de la sociedad y de la cultura trobriandesa, es el prototipo de antropólogo.

Para completar esta definición de antropología, quiero reflexionar sobre el nombre, el nacimiento y la periodización en el desarrollo de esta disciplina. En cuanto al nombre, es sabido que el estudio de las sociedades diferentes nació con el nombre, poco afortunado y que puede parecer pretencioso, de antropología (que significa etimológicamente estudio del hombre), sin duda por el aspecto holístico que se quería dar a tal estudio: el hombre, en cuanto miembro de una sociedad e inmerso en una cultura, es estudiado en todos los aspectos de su vida para ser mejor comprendido. Pero tal estudio ha tenido enfoques diferentes y así en Estados Unidos se le denomina antropología cultural, en Inglaterra antropología social y en Francia etnología, aunque la similitud de marcos teóricos y metodológicos permita concluir que son la misma disciplina.

Pero, ¿a qué se debe la diversidad de nombres? Sin duda al enfoque que la disciplina tiene en un determinado país en su nacimiento. Edward Tylor, al publicar en 1881 el primer manual de antropología, observa en el prefacio que *en una época en que las materias de la educación se han multiplicado tanto, parecerá a primera vista un abuso recargar al ya abrumado hombre de estudio con una nueva ciencia,* pero añade que *el efecto real de la Antropología es más bien aligerar que recargar el trabajo a que el estudio obliga,* pues esta, considerada *ciencia del Hombre y de la Civilización reúne en un todo más manejable los asuntos dispersos de la educación ordinaria.*[1] Pero se debe tener en cuenta que, por una parte, las disciplinas no nacen siempre con el nombre con que acaban siendo consagradas; éstas, al igual que las personas en las sociedades donde tienen plena vigencia los ritos de paso, toman distintos nombres a medida que se consolida su desarrollo. Y por otra parte, el cambio de nombre puede deberse también a la división del campo de estudio entre nuevas disciplinas o al influjo de otras disciplinas afines.

---

1 Edward B. Tylor, *Antropología.* Madrid, Editorial Ayuso, 1973, p. VII.

En cuanto al nacimiento de la antropología, se ha repetido muchas veces que esta nace en el siglo XIX y que es una ciencia fundamentalmente anglosajona, por el desarrollo que ha tenido en el mundo de habla inglesa, a uno y otro lado del Atlántico. Tal afirmación debe rectificarse. La antropología como ciencia o, al menos, como campo de conocimiento, nace cuando Occidente se pone en contacto con el Nuevo Mundo y los españoles conquistan, colonizan y cristianizan a las sociedades indígenas, especialmente a las altas culturas azteca, maya e inca. Si es cierto que el contexto ideológico de ese periodo no permitía el desarrollo de una ciencia autónoma, en el sentido que damos hoy a este término, pues entonces la reflexión científica estaba bastante mediatizada por la filosofía y teología imperantes, también es cierto que hubo una descripción y una explicación de los hechos sociales, que es lo propio de la verdadera ciencia. Ciertos antropólogos anglosajones no están de acuerdo con esta afirmación y así Kluckhohn en su *Antropología* (1949) escribe:

> *Aunque los antiguos aquí y allá mostraron que valía la pena ocuparse de los tipos y costumbres de los hombres, fueron los viajes y las exploraciones a partir del siglo XV los que estimularon los estudios de variabilidad humana. Los contrastes observados con el compacto mundo medioeval hicieron necesaria la antropología. Por útiles que los escritos de este periodo (por ejemplo, las descripciones de viajes de Pedro Mártir), no pueden considerarse como documentos científicos. Con frecuencia fantásticos, se escribieron para divertir o con fines prácticos. Las relaciones minuciosas de observadores de primera mano se mezclaban con anécdotas embellecidas y a menudo de segunda procedencia. Ni los autores ni los observadores tenían una instrucción especial para interpretar o registrar lo que veían. Contemplaban a otros pueblos y sus costumbres a través de lentes toscos y deformadores, fabricados con todos los prejuicios y todas las ideas preconcebidas de los europeos cristianos.*[2]

Pero no se explica por qué Kluckhohn se limita al ejemplo de Pedro Mártir de Anglería, autor de las famosas *Décadas de orbe novo* (1530), quien no estuvo en contacto con los indios por no haber venido nunca a América, y no se refiere a otros muchos casos, como al franciscano Bernandino de Sahagún, autor de la *Relación de las cosas de la*

2 Clyde Kluckhohn, *Antropología*. México, Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 13.

Nueva España (1985?), una excelente etnografía, escrita en náhuatl y en castellano. En el primer tomo de esta *Historia de la antropología* creo haber probado que la reflexión de los cronistas sobre las sociedades indígenas de México y Perú pueden considerarse verdadera antropología, a pesar de los errores que hubo en la descripción e interpretación de los hechos sociales, errores que no fueron mayores que los de los antropólogos evolucionistas, a los que los historiadores de esta disciplina suelen considerar verdaderos antropólogos.

Finalmente, en cuanto a la periodicidad, pienso que en la historia de la antropología, definida como la reflexión sistemática sobre el funcionamiento y evolución de las sociedades diferentes o de las –otras culturas–, puede hablarse de tres etapas. En la primera, se describen las otras culturas y se reflexiona sobre su transformación por la praxis social; en la segunda, se buscan las leyes científicas de la evolución de la sociedad o de sus instituciones; y en la tercera, esa búsqueda científica se amplía a otros campos, al mismo tiempo que nacen sendas escuelas nacionales en Estados Unidos, Inglaterra y Francia. La primera etapa, que se inicia al comenzar la segunda mitad del siglo XVI, corresponde al mundo colonial hispanoamericano, sobre todo de México y del Perú. Los españoles, al enfrentarse a las altas culturas americanas y al tratar de transformarlas en lo político y en lo religioso, hicieron muchos estudios descriptivos e históricos sobre dichas culturas y acumularon mucha reflexión teórica sobre la transformación de las mismas. Esta descripción y reflexión se retoman en el siglo XX, cuando en México y Perú, tras la crisis de la política asimilacionista del primer siglo de vida independiente, nace el Indigenismo, se redescubre la población indígena y se montan programas de desarrollo de la comunidad, bajo el influjo de la antropología anglosajona.

La segunda etapa se inicia en el último tercio del siglo XIX, cuando personas procedentes de distintas profesiones hacen formulaciones sobre la evolución de la sociedad y de sus instituciones (la familia, el Estado, la propiedad o la religión); tales formulaciones, cuyos ejemplos clásicos son *La cultura primitiva* de Edward B. Tylor y *La sociedad antigua* de Lewis H. Morgan, afirman la evolución unilineal en la sociedad y en sus instituciones, como verdadera ley científica. Cuando este evolucionismo cultural, que

privilegia la invención como clave del desarrollo de las sociedades, no parece convencer por falta de pruebas, entra en escena el difusionismo cultural, que privilegia la difusión o el préstamo, y que hace también grandes generalizaciones con la misma seguridad científica.

La tercera etapa se inicia en el primer tercio del siglo XX, cuando se institucionaliza la carrera de antropología en las universidades norteamericanas e inglesas. Al mismo tiempo surgen las escuelas nacionales: la antropología cultural de Franz Boas en Estados Unidos, la antropología social de Bronislaw Malinowski y Alfred Radcliffe-Brown en Inglaterra y la etnología de Marcel Mauss en Francia. La primera estudia la cultura como modo de ser y actuar propio del grupo; la segunda, la estructura social de los pueblos primitivos, como una rama de la sociología; y la tercera, también la estructura social, pero con una fuerte preocupación filosófica.

2. Características de esta historia

Esta historia no pretende ser muy original y se escribe como simple introducción. Aunque este último término sirve de ordinario para expresar la modestia del autor, que aborda un tema complejo, en mi caso hay ciertas razones objetivas. En primer lugar, no creo que haya ninguna historia de nuestra ciencia que incluya la antropología indigenista como parte de la misma. En segundo lugar, solo voy a elegir los autores que considero más representativos, sabiendo que la lista puede alargarse y que en la elección de determinados autores hay siempre motivos un tanto subjetivos, que pueden parecer arbitrarios.

En tercer lugar, se trata de un libro de texto, que es fruto de mis clases, a lo largo de casi cinco lustros, en el curso de Pensamiento Antropológico II en la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica de Lima. Es sabido que los libros de texto han sufrido una cierta devaluación, por haberse convertido en una receta de la disciplina y haber sido de hecho una trampa para el trabajo personal del alumno en la biblioteca; por eso, durante algún tiempo, se creyó que bastaba una orientación general en clase del profesor y el trabajo personal con «separata» y bibliografía, para que el alumno hiciera su propia síntesis sobre

cada materia de su carrera académica; juzgo que esta creencia resulta muchas veces falsa y que el alumno no llega, con frecuencia, a hacer una verdadera síntesis; por eso, pienso que los textos, que son la síntesis del profesor, pueden ayudar a que el estudiante haga su propia síntesis, con tal que este no se limite a repetirlos mecánicamente, sino a completarlos y criticarlos.

En cuanto a la organización de esta historia, presento, como en los otros dos tomos, a los autores más representativos de la antropología social, por la calidad de sus obras o por el aporte real que hayan hecho al desarrollo de la disciplina. En cada autor presento cuatro puntos. Primero, una nota biográfica, que lo ubica en el espacio y en el tiempo y que trata de explicar los condicionamientos socio-académicos de dicho autor y su plataforma de despegue; tal nota será más o menos extensa en la medida que la biografía sirva para explicar el pensamiento del autor. Segundo, se citan cronológicamente sus obras o, al menos, las más importantes, precedidas por la fecha de la primera edición, que es un dato indispensable para trazar el desarrollo del pensamiento antropológico.

Tercero, se presentan bajo el título, más o menos feliz, de **aportes,** aquellos aspectos de la obra del respectivo autor que son, en mi opinión y en la de muchos historiadores de la antropología, su mayor contribución a la historia de esta disciplina, por su novedad, por su profundidad teórica o su utilidad metodológica; entre los aportes, la simple etnografía, aunque se considere una verdadera contribución, no se presenta con toda la amplitud requerida, porque haría excesivamente larga la reseña de cada autor; para confirmar los aportes, transcribiré fragmentos de distintas obras del autor, que se identifican, como es habitual, solo por el año de la edición o traducción que se maneja y la pagina respectiva, dejando el título completo de la obra en la lista del respectivo ensayo monográfico y en el apéndice final de este libro; en cambio, los títulos de las obras de otros autores citados, que no forman parte de esta historia, aparecen en notas de pie de página. Y cuarto, se ofrece un juicio crítico sobre los aspectos positivos y negativos del autor en la historia de la disciplina; para ello, suelo recoger, antes o después de mi juicio personal, juicios de conocidos historiadores de la antropología, para que el lector pueda hacer más fácilmente su propio juicio.

No hay duda de que lo más discutible de este enfoque es la selección de los **aportes** de cada autor y de los criterios que manejo para hacerla; fuera de cierto consenso que se halla en diferentes historiadores, tal selección es fruto de mi lectura personal de las obras y sólo puede confirmarse, completarse o corregirse con la lectura de los mismos autores. Comparto la opinión de Ángel Palerm en el tomo primero de su inconclusa *Historia de la etnología* (1974):

> *Yo no puedo concebir el estudio de la historia de la etnología sino como una relación lo más viva posible, casi un diálogo, con los textos originales y con sus autores, hecha a la luz de los problemas actuales. En verdad, un autor no puede ser «explicado» sin ser traicionado, y ninguno merece tal suerte. Toda tentativa de hacerlo acaba en una visión distorsionada, estereotipada y empobrecida. Cada quien debe hacer su propia «lectura». Si parezco apartarme de la norma en este volumen, es porque estoy ofreciendo el resultado de mi «lectura» en una coyuntura determinada. Si la repitiera, como de hecho ocurrió varias veces at repetir el curso, los resultados serían distintos … Lo que pido a los estudiantes es su propia «lectura»; si es preciso, en polémica con la del profesor o simplemente sin tomarla en cuenta. Es mejor que polemicen y dialoguen con los textos originales y con sus autores (1974: 13-14).*

3. Breve panorama histórico

Como dije, me limito a la antropología evolucionista y a la antropología cultural. La primera, más internacional, que comprende un primer periodo de medio siglo, montado sobre el último tercio del siglo XIX y los primeros veinte años del XX, que analiza la evolución de la sociedad en su conjunto con un enfoque unilineal, y un segundo, que se inicia en la segunda mitad de este siglo y sigue vigente entre sus cultivadores y que estudia la evolución de sociedades taxonómicamente semejantes con un enfoque multilineal. Por su parte, la antropología cultural, que se desarrolla en los Estados Unidos de América, estudia el comportamiento colectivo de los distintos grupos humanos, sobre todo de los pueblos «primitivos» y «tradicionales», bajo la categoría de cultura.

3.1. El Evolucionismo Cultural

En el clima intelectual evolucionista del siglo XIX, marcado por la filosofía de la historia de Hegel, como evolución hacia la libertad, el materialismo histórico de Marx, con un esquema evolutivo de las sociedades, del que durante mucho tiempo se hizo una lectura unilineal, y el evolucionismo biológico de Darwin, y en el apogeo de la segunda revolución geográfica y colonial, se formulan las teorías del **Evolucionismo Cultural** de Edward B. Tylor (1832-1917) y Lewis H. Morgan (1818-1881). Este sostiene en el prefacio de *La sociedad antigua* (1877):

> *Puede decirse ahora, sobre la base de pruebas convincentes, que el salvajismo precedió a la barbarie en todas las tribus de la humanidad, así como se sabe que la barbarie precedió a la civilización. La historia de la raza humana es una en su origen, una en su experiencia y una en su progreso.*[3]

La secuencia salvajismo-barbarie-civilización de Morgan es la formulación más rígida de un evolucionismo unilineal y se juzga válida para todas las sociedades en el espacio y en el tiempo, aunque Morgan no lo estudia sino en tres instituciones sociales, la familia, la propiedad y el gobierno. El evolucionismo cultural tiene el mérito de afirmar que la historia de las sociedades humanas se puede explicar por medio de leyes científicas, pero ofrece pruebas empíricas sumamente débiles y se convierte, por su implícita devaluación de lo «primitivo» y por su afirmación de que el camino de las sociedades hacia el progreso es uniforme, en una justificación de la política colonial de Occidente.

Este evolucionismo domina, durante varias décadas, el panorama de la reflexión antropológica, y los que hacen antropología, que no son antropólogos, sino que proceden de diferentes profesiones, dedican su tiempo a amontonar pruebas sobre la evolución de alguna de las instituciones de la sociedad, tales como el matrimonio, la ley, la religión o el instrumental técnico. Pero la rigidez de la formulación evolucionista y su evidente debilidad empírica hacen que se desencadenen varias reacciones.

Por una parte, aparece el **Difusionismo Cultural.** Este sostiene que, en el desarrollo de las sociedades humanas, es mucho más impor-

---

3 Morgan, *La sociedad antigua,* México, s. f., p. 48.

tante la difusión o préstamo cultural que la invención, tan privilegiada por los evolucionistas, y que, por consiguiente, la historia no se explica tanto por el desarrollo independiente y paralelo de sociedades que recorren el mismo camino desde el salvajismo a la civilización, como por el influjo de ciertas sociedades privilegiadas que realizaron los mayores inventos humanos. El inglés Grafton Elliot Smith (1871-1937) es el padre del **Difusionismo Extremo,** que defiende, con argumentos todavía más débiles que los de los evolucionistas, que la cultura humana proviene fundamentalmente de Egipto. El padre Guillermo Schmidt (1868-1954) es el representante más característico del Difusionismo alemán (**Escuela de los Círculos de Cultura**), que es más aceptable que el inglés y que hace prolijas reconstrucciones del pasado de las sociedades que, sin embargo, tampoco llevan a ninguna parte.

Por otra parte, la reacción al otro lado del mar –Estados Unidos– es más radical todavía. Es una reacción de tipo metodológico, que cuestiona no solo la respuesta evolucionista, sino la misma pregunta de la historia general de las sociedades. Así nace el **Particularismo Histórico,** que estudia cada sociedad individual como un todo y que es la primera piedra de la antropología cultural norteamericana. Poco después en Inglaterra, como se verá después en este mismo capítulo, por reacción contra el Difusionismo extremo, por influjo de Durkheim, que aplica el concepto de «función» al estudio de las sociedades humanas, y como fruto del trabajo de campo de Malinowski en Trobriand, aparece la **Antropología Social** inglesa, que estudia, no cómo evolucionan las sociedades, sino cómo funcionan.

A consecuencia de estas reacciones la pregunta sobre el origen de la sociedad o de sus instituciones desapareció de la agenda de los antropólogos. Pero, en la década de los años cuarenta, vuelve a aparecer y la responde el **Neoevolucionismo.** Esta nueva versión evolucionista fue posible, no sólo porque la antropología contaba con una metodología más sofisticada, apoyada en la arqueología, que permitía abordar la historia cultural sin caer en la criticada «historia conjetural», sino también porque los neoevolucionistas estudiaban, no el desarrollo de la sociedad o de alguna de sus instituciones, como los evolucionistas clásicos, sino el desarrollo de civilizaciones concretas taxonómicamente semejantes,

sobre todo las sociedades de regadío. El primer neoevolucionista es Leslie A. White (1900-1975), por más que dijo muchas veces que su pensamiento no era *neo,* ni *difería un ápice en principio de lo expresado en la antropología de Tylor en 1881.*[4] White parte de que la cultura es

> *un mecanismo destinado a proveer al hombre con medios de subsistencia, protección…, regulación social, ajuste cósmico y recreación. Pero para satisfacer estas necesidades se requiere energía. De allí que la función primordial de la cultura… sea la de dominar la energía… El funcionamiento de la cultura como un todo halla base y determinación en la cantidad de energía dominada y el modo en que la misma es puesta a trabajar.*[5]

Luego White señala tres etapas en la evolución, según se utilice la energía humana únicamente, la agropecuaria resultante de la revolución agrícola, o la industrial, que se inicia con la máquina de vapor o el motor de combustión interna.

Otro neoevolucionista es el arqueólogo Gordon Childe (1892-1957), quien plantea una nueva teoría de la evolución cultural marcada por tres grandes revoluciones: la neolítica (la cultura paleolítica se transforma con la invención de la agricultura), la urbana (la cultura agrícola se transforma con la invención del regadío, que permite capitalizar recursos y concentrar la población en centros urbanos) y la revolución del conocimiento. En Childe hay cierto influjo marxista, que se da también en otros neoevolucionistas tras el redescubrimiento del concepto marxiano del «modo de producción asiático», cuya profundización histórica y sociológica condujo a nuevas hipótesis evolucionistas de carácter multilineal.

El tema central del Neoevolucionismo es la metodología para descubrir las leyes de la evolución cultural, y su más calificado representante es, sin duda, Julián Stewart (1902-1972). En su *Theory of Culture Change: the Methodology of Multilinear Evolution* (1955) escribe:

> *A pesar de medio siglo de escepticismo acerca de la posibilidad de formular leyes culturales, se mantiene la convicción de que el descubrimiento de leyes*

---

4 White, *The Evolution of Culture. The Development of Civilization to the Fall of Rome*, New York, Mc Graw Hill, 1959, cap. IX.

5 White, *La ciencia de la cultura*, Buenos Aires, Paidós, 1964, p. 341.

culturales es la meta final de la antropología…; (es) importante el que la antropología reconozca explícitamente que un objeto legítimo y fundamental es intentar ver las similitudes de las culturas a través de las diferencias, descubrir los procesos que se repiten independientemente en secuencias temporales y reconocer, también, la causalidad y efecto, tanto en términos temporales (diacrónicos) como funcionales (sincrónicos). Este cometido científico no tiene por qué inquietarse, por la necesidad de que las leyes o regularidades culturales sean presentados en términos comparables a las de las ciencias físicas y biológicas; es decir, que sean absolutas y universales o que proporcionen explicaciones definitivas. Cualquier formulación de datos culturales es válida, con tal que el procedimiento formulado haya sido empírico, que la hipótesis se construya sobre la interpretación de los hechos y que sea sometida a revisión con la obtención de los nuevos datos.[6]

3.2. La Antropología Cultural Norteamericana

El alemán Franz Boas (1858-1942), al institucionalizar el estudio de cada sociedad particular como un todo sobre el terreno, como reacción contra la antropología evolucionista, establece los dos fundamentos de la **Escuela Americana:** uno, teórico, el concepto de cultura, y otro, metodológico, el trabajo de campo. Boas, más que un gran teórico y autor de obras clásicas de la antropología (cosa que nunca hizo, puesto que su producción escrita se reduce a un conjunto de ensayos), es el creador de un estilo de trabajo científico y el formador de toda una generación de antropólogos americanos. A estos comunica la simpatía hacia el «primitivo» que él mismo sintió cuando, para probar el influjo del clima sobre la cultura de acuerdo al determinismo geográfico de Ratzel, convivió con los esquimales y pudo *comprobar que ellos también gozan de la vida como nosotros, que la naturaleza es para ellos una bendición, que los sentimientos de amistad echan raíces en el corazón, que el esquimal es un hombre como nosotros.*[7] Esta «humanización» del primitivo, que es uno de los grandes aportes de la antropología cultural, es muy semejante a la que por el mismo tiempo hizo la antropología social inglesa, pues

6 En *Cuadernos de Antropología Social y Etnología*. Madrid, Departamento de Antropología de la Universidad Complutense, 1972, nº 4, pp. 2-3.

7 Citado por H. R. Hays, *Del mono al ángel*, Barcelona, L. Caralt, 1965, p. 265.

el acercamiento de ambas escuelas al hecho social es muy similar. Los grandes temas de la Escuela Americana son:

1. El concepto de «cultura». Aunque fue Tylor quien formuló la primera definición de **cultura** y recurrió para ello a esta palabra que ya tenía otro significado en el campo de las humanidades y en el uso corriente, lo cual será motivo de ambigüedades, la tarea de definir y redefinir este concepto va a estar siempre presente en la antropología norteamericana, hasta el punto de que Kroeber y Kluckhohn llegan a recoger, clasificar y analizar 161 definiciones.[8] Es que este concepto parece ser el mayor invento de la antropología americana. Hay que reconocer que las definiciones de cultura son cada vez más sofisticadas y toman en cuenta un mayor número de variables del sistema social, por ejemplo la ecológica. Un discípulo de Boas, Herskovits, da una de las definiciones más completas de **cultura** en la perspectiva de esta escuela:

> *Para presentar la teoría de la cultura que ha constituido la base de nuestros estudios, en la forma más sucinta, las proposiciones que se pueden entresacar de ellos son las siguientes: 1) la cultura se aprende; 2) la cultura se deriva de los componentes biológicos, ambientales, psicológicos e históricos de la existencia humana; 3) la cultura está estructurada; 4) la cultura está dividida en aspectos; 5) la cultura es dinámica; 6) la cultura es variable; 7) la cultura presenta regularidades que permiten su análisis por medio de los métodos de la ciencia; 8) la cultura es un instrumento por medio del cual el individuo se adapta a su situación total y además se provee de medios de expresión creadora.*[9]

Una consecuencia importante de este enfoque es que el ser humano no debe ser estudiado desde la perspectiva de la naturaleza humana universal, sino desde la perspectiva de su propia cultura, que lo ha modelado en el proceso de socialización, incluso a nivel inconsciente. Pero tal enfoque contiene un doble germen, que va a convertirse en una doble radicalización, aparentemente de signo contrario, pero en realidad del mismo signo: el determinismo y el relativismo culturales.

---

8 Kroeber and Kluckhohn, *Culture: a Critical Review of Concepts and Definitions*, New York, Vintage, 1952.

9 Herskovits, *El hombre y sus obras*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968, p. 677.

El **Determinismo Cultural,** cuya formulación más clara aparece en algunos artículos de Alfred L. Kroeber (1876-1960), de los que posteriormente él se rectificó, sostiene que la cultura, aunque es llevada por los hombres y existe a través de ellos, representa una entidad en sí misma «de otro orden de vida» o «super-orgánica» y que no puede ser explicada por la geografía, por la herencia biológica o por la psicología del hombre, sino que hay que estudiarla por medio de la historia; en este estudio, no debe buscarse la explicación de los fenómenos en la causalidad propia de las ciencias naturales y biológicas, sino en la causalidad de la historia, que es teleológica (es decir, que lleva a alguna parte, independientemente de la acción de las causas eficientes), y en este estudio el individuo no tiene valor, a no ser como ilustración. El ejemplo clásico es la moda femenina, en la que Kroeber, partiendo de varios indicadores como las medidas de la falda, cintura y escote, descubre, en un periodo de unos ciento cincuenta años, una serie de variaciones cíclicas, que parece que no pueden atribuirse a la decisión de los diseñadores de la moda, sino a que la corriente de la cultura lleva al hombre, lo desee este o no, a donde ella va.[10]

El **Relativismo Cultural,** uno de cuyos representantes más característicos fue el mismo Herskovits, sostiene que toda realidad conocida es realidad cultural y toda experiencia humana queda culturalmente mediatizada, pues cada individuo interpreta la experiencia a base de los principios recibidos en la propia socialización y todas sus valoraciones son relativas al patrón cultural del que surgen; así, *la poligamia, cuando se mira desde el punto de vista de los que la practican, muestra valores que no son visibles desde fuera.*[11] Frente a esta posición conviene distinguir el relativismo como método, según el cual los hechos sociales deben ser descritos con objetividad científica desde el punto de vista de los participantes de la cultura estudiada, para hacer buena antropología, del relativismo como filosofía, según el cual todos los valores son igualmente

10 Dichos artículos de Kroeber se publicaron en la revista *American Anthropologist:* «Eighteen Professions», 17, pp. 283-288; «The Superorganic», 19, pp. 163-213); «On the Principle of Order in Civilization as Exemplified by Changes in Fashion», 21, pp. 235-263.

11 Herskovits, *op. cit.,* p. 75.

válidos y la cultura sólo puede explicarse por sí misma. Este relativismo cultural se acerca al determinismo cultural de Kroeber y es muy discutible, pues puede llevar a la justificación del infanticidio o de la esclavitud y, desde luego, a la negación de la antropología aplicada.

2. Cultura y personalidad. Es otro gran tema de la antropología cultural norteamericana. La importancia que se atribuye a la «cultura» en la explicación del comportamiento de las personas plantea, al menos, dos problemas: el primero si existe una «naturaleza humana universal» o sólo existen en realidad naturalezas «culturales». Este problema se plantea, sobre todo, con ocasión de las teorías de Freud sobre la psicología individual y del empleo del método psicoanalítico para llegar al inconsciente de la persona. Dos respuestas: la «relativista», representada por Margaret Mead (1903-1978), que sostiene que la adolescencia es una edad crítica para las muchachas norteamericanas, pero no para las samoanas, y que lo mismo ocurre con otros problemas relativos a la educación o la vida sexual, porque lo decisivo no son los factores biológicos o psicológicos de la persona, sino los culturales. La otra respuesta, mas «universalista», está representada por Geza Roheim (1891-1955), quien en *Psicoanálisis y antropología* (1950) dice:

> *Escribimos este libro con el propósito de dilucidar un problema: saber si los psicoanalistas podían justificadamente interpretar los datos de la antropología de acuerdo con el mismo método utilizado por sus pacientes. La respuesta es enfáticamente afirmativa. La introducción demuestra que los análogos interculturales, aunque* pueden tener un sentido adicional determinado por el contexto, *poseen un significado subyacente que es independiente del sistema social, o la cultura o las instituciones fundamentales, y que se funda en la naturaleza del proceso primario. Existe lo que podemos denominar un simbolismo potencialmente universal. El contenido latente es universal, pero es posible que el símbolo mismo haya sido verbalizado por cierto individuo o muchos individuos de muchas regiones del mundo, y luego aceptado por otros sobre la base del contenido latente universal.*[12]

El segundo problema es que papel desempeña la cultura en la formación de la personalidad. Todo individuo tiene por su propia he-

12 Roheim, *Psicoanálisis y antropología*, Bueno Aires, Editorial Sud-americana, 1973, p. 647.

rencia ciertas disposiciones psíquicas; el proceso de socialización colorea de un determinado tono el paquete de ideas, percepciones, hábitos y reacciones emotivas condicionadas que constituyen la personalidad. Varios estudiosos, antropólogos y psicoanalistas, como Abram Kardiner, Ralph Linton, etc., forman un seminario interdisciplinar en el Instituto Psicoanalítico de Nueva York, para analizar, con material etnográfico de distintas regiones culturales, la relación entre la personalidad individual y la cultura.

3. Aculturación y cambio cultural. Un tercer tema de la antropología cultural norteamericana es el cambio. Aunque las sociedades tradicionales continúen siendo un lugar privilegiado de estudio para los antropólogos, por ser clara expresión de la cultura diferente, los cambios acelerados que el avance de la ciencia y tecnología de Occidente producen, en la década de los cuarenta, en dichas sociedades tradicionales, hacen que los antropólogos se consagren a estudiar el cambio y la aculturación. Uno de los antropólogos que más influyó en esta orientación, no sólo en su país, sino en el estudio de las sociedades indígenas de México y del Perú, fue el norteamericano Robert Redfield (1987-1958). En su obra *The Folk Cultures of Yucatán* (1941) compara cuatro poblaciones yucatecas en diferente grado de urbanización y establece entre las mismas un continuo folk-urbano, que se caracteriza por un proceso de individualización, desorganización y secularización a base de distintos indicadores.

La teoría de Redfield, aunque no explica de modo satisfactorio el proceso de urbanización, por lo que ha sido objeto de muchas críticas, tiene sin duda gran valor heurístico, debe ser colocada entre las tipologías polares (la solidaridad mecánica y dinámica de Durkheim, comunidad y sociedad de Tönnies, etc.) y ha inspirado la antropología aplicada de este periodo. Con el interés por el cambio cultural se amplía el campo de estudio de los antropólogos, que no se limitan a las sociedades indígenas y primitivas, sino que estudian también la sociedad campesina, las colonias suburbanas y las mismas sociedades nacionales, pero con métodos más cualitativos que cuantitativos para seguir viendo la sociedad «desde dentro», lo que resulta más difícil por el tamaño y complejidad de los universos.

4. La antropología inglesa: causas, nacimiento y precursores

Casi al mismo tiempo que se inician en el seno de la antropología cultural norteamericana los estudios de «Cultura y Personalidad», surge en Inglaterra un nuevo paradigma que suele denominarse antropología funcionalista, que no estudia el origen o evolución de las sociedades, sino su funcionamiento. En dicho paradigma hay dos orientaciones distintas: la de Malinowski, que estudia las funciones biosicológicas, y la de Radcliffe-Brown, que estudia las funciones estructurales. Según Bohannan y Glazer en su útil antología titulada *Antropología. Lecturas* (1988):

> *El superfuncionalista de la antropología, Malinowski, es considerado, junto con Radcliffe-Brown, como el fundador del funcionalismo moderno en la antropología (en economía, la idea apareció antes). El funcionalismo de Malinowski viene orientado biológica y sicológicamente. Su aceptación del funcionalismo como una transformación de las necesidades del individuo en necesidades sociales secundarias, comprende este punto de vista. Debe observarse que este punto de vista biosicológico del funcionalismo es muy diferente al de Radcliffe-Brown, que no tiene en cuenta el individuo y enfatiza en las funciones del sistema social (1992: 283).*

Siempre es difícil fijar una fecha de nacimiento de un hecho complejo. Aquí suele darse la de 1922. ¿Por qué? En primer lugar, porque ese año aparecen dos etnografías clásicas de los padres de la escuela: Malinowski publica su obra maestra, *Los argonautas del Pacifico occidental*, y Radcliffe-Brown *The Andaman Islanders*, que no es su obra maestra y cuyo valor esta, no en la exactitud y riqueza de los datos recogidos, sino en el profundo análisis de los mismos. Ambos son los dos grandes videntes de la nueva orientación, con enfoques distintos y complementarios.

Y en segundo lugar, porque ese año, por una parte, Frazer publica una edición abreviada de *La rama dorada*, aunque la versión castellana tenga más de novecientas páginas, que representa la cima de una época con sabor a «canto del cisne». Y por otra, muere William H. Rivers (1864-1922), el ultimo difusionista, que en 1914 publica dos libros, uno con dicha orientación teórica, *The History of the Melanesian Society* en dos volúmenes, y otro, *Kinship and Social Organization*, que marca el nuevo paradigma, donde muestra que los términos de parentesco son

el mejor modo de estudiar el funcionamiento y la evolución de una sociedad primitiva.

Como sucede con todo hecho complejo, estas causas son varias y convergentes. Pueden señalarse cuatro: la reacción contra un paradigma agotado, una revolución metodológica en el «trabajo de campo», el influjo de Durkheim y las exigencias del imperio británico:

a. Reacción contra el paradigma historicista. Se reacciona contra este, que en Inglaterra se había expresado en el Difusionismo extremo y donde seguía en cierto modo vigente el Evolucionismo de Frazer. Sin duda parecía agotada la pregunta de cómo nacen y evolucionan las culturas, que había sido respondida de dos maneras bastante radicales, el evolucionismo unilineal y el difusionismo extremo; y al no encontrarse nuevas respuestas más satisfactorias, se acaba planteando una nueva pregunta, que ya no tiene carácter diacrónico, sino sincrónico: ¿cómo funcionan las culturas?

b. Revolución metodológica. Es sabido que ninguno de los antropólogos evolucionistas, a pesar de su pasmosa erudición, hizo trabajo de campo. No lo hizo Frazer. Tampoco lo hizo Tylor, a pesar de sus visitas a ciertos pueblos mexicanos. En cambio, Malinowski lo hizo y enseñó a hacerlo. Con razón Kuper en su historia sobre medio siglo de la antropología inglesa (1973) escribe:

> *Malinowski tiene el gran derecho a ser el fundador de los estudios de la antropología social en Inglaterra, pues el creo su aprendizaje formal, el trabajo de campo intensivo en una comunidad exótica. Durante los quince años que paso en la* London School of Economics, *después de su regreso de las Islas Trobriand, fue el único maestro de etnografía del país y, virtualmente, todo el que deseaba hacer trabajo de campo en la forma moderna fue a trabajar con él.*
>
> *Sin embargo, Malinowski (y muchos de sus estudiantes) tuvo la sensación de ser mucho más que un pionero del método. Como observo uno de sus alumnos más distinguidos (se refiere a Leach), «reclamaba ser el creador de una disciplina académica completamente nueva. Toda una generación de sus seguidores fue educada en la creencia de que la antropología social comenzó en las islas Trobriand en 1914» (1973: 15).*

c. Influjo de Durkheim. Se ha observado que, así como en el difusionismo ingles influyó mucho un sociólogo francés, Gabriel Tarde (1843-1904), con su énfasis sobre los procesos imitativos, al decir que *sociedad es imitación e imitación es una especie de sonambulismo,* así también en el funcionalismo ingles influyo otro sociólogo francés, Emilio Durkheim. Este influjo se dio a través de Radcliffe-Brown, que será el teórico de la escuela británica, mientras que Malinowski será el metodólogo, aunque esta afirmación se matizará al hablar de ambos autores; con la docencia de Radcliffe-Brown en la universidad de Chicago, tal influjo llegó también a un sector de la antropología cultural americana, que combinó su habitual estudio de la cultura con el nuevo enfoque en la organización social. Sobre este influjo de Durkheim escribe Kuper:

> *Radcliffe-Brown cayó bajo la influencia de las teorías sociológicas de Durkheim antes de la primera guerra mundial y los años productivos de su carrera fueron dedicados a la aplicación de esta teoría a los descubrimientos de los etnógrafos; actividad que compartió durante gran parte de su vida con el sobrino de Durkheim, Mauss. Fundo la antropología social en Ciudad del Cabo y en Sidney, y la recreó bajo su propia imagen en Chicago y en Oxford. La posesión de la cátedra de Oxford le permitió tener un influjo sobre la antropología social inglesa que duro hasta su muerte en 1955 (1973: 54).*

Para entender el influjo de Durheim, hago una breve referencia a este autor, que no aparece en esta historia, no porque no lo merezca, sino porque es el tema de un curso monográfico en el actual plan de la carrera de antropología de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Emilio Durkheim (1858-1917), hijo de un rabino judío, nace en la Lorena francesa, se doctora y enseña en la Sorbona, funda el influyente anuario *L'année sociologuique* y es considerado el padre de la sociología francesa, aunque tuvo muchos discípulos fuera de Francia.[13] Sus prin-

13 Sobre este influjo escribe Duncan Mitchell en su *Historia de la sociología* (Madrid, 1973, Guadarrama): Sin la ayuda de su preclaro entendimiento la sociología seria mucho más pobre. Así que, realmente, no es exagerado afirmar que su influencia en la historia de la sociología ha sido probablemente *mayor que la de cualquier otra persona aislada* (el subrayado es mío). Esta afirmación, que es completamente válida en cuanto a la sociología francesa, también lo es en cuanto a la antropología social inglesa, como consecuencia de la influencia de la obra de Durkheim sobre

cipales obras son *De la división del trabajo social* (1893), *Las reglas del método sociológico* (1895), *El suicidio* (1897) y *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912).

De Durkheim toma Radcliffe-Brown sobre todo el concepto de función, como lo reconoce en *Estructura y función de la sociedad primitiva* (1952):

> *El concepto de función aplicado a las sociedades humanas se basa en una analogía entre la vida social y la vida orgánica. El reconocimiento de la analogía y de sus implicancias no es nuevo. En el siglo XIX la analogía, el concepto de función y la misma palabra aparecen frecuentemente en la filosofía social. Que yo sepa, la primera formulación sistemática del concepto aplicado al estudio estrictamente científico, fue la de Émile Durkheim en 1895 (*Règles de la mèthode sociologuique). *La definición de Durkheim es que la «función» de una institución social es la correspondencia entre esta y las necesidades (besoins en francés) del organismo social (1972: 203).*

Pero, para Radcliffe-Brown tal definición requiere reelaboración. Y así añade: *Para evitar la posible ambigüedad, me gustaría sustituir el término «necesidades» por el término «condiciones necesarias de existencia». Y* más adelante amplía su pensamiento diciendo que *la función de cualquier actividad recurrente, como el castigo de un crimen o una ceremonia funeraria, es… la contribución que hace al mantenimiento de la continuidad estructural* (1972: 205). Ahora bien, si cada parte del sistema social contribuye al mantenimiento del mismo, es porque este

> *tiene un cierto tipo de unidad, del que puede hablarse como de una unidad funcional. Podemos definirlo como una condición en la que todas las partes del sistema social trabajan juntas con un grado suficiente de armonía o de consistencia interna, es decir, sin producir constantes conflictos que no pueden resolverse o regularse (1972: 205).*

Esta *unidad funcional, grado suficiente de armonía o consistencia interna* es lo que Durkheim llamaba «solidaridad», que fue el tema más importante de su reflexión desde que publicó *La división del trabajo*

A. R. Radcliffe-Brown, pero es así mismo aplicable, en alguna medida, a la antropología estadounidense, y en la época más reciente hasta cierto punto también a la sociología, tanto americana como inglesa, a través de la obra de Talcott Parsons (1973: 122).

social (1893) y que, por eso, puede ser considerado un nuevo aporte de Durkheim a Radcliffe-Brown y a la antropología. En efecto, según Durkheim, en las modernas sociedades, donde hay una especialización laboral cada vez mayor de los individuos, se da una **solidaridad orgánica**, que está basada en las funciones complementarias, pues cada individuo necesita de la colaboración de los otros para sobrevivir, mientras que las sociedades que carecen de tal especialización, se da una **solidaridad mecánica**, que está basada en las **similitudes,** pues los individuos tienen conciencia de compartir experiencias comunes, aunque no necesitan colaborar para compartir esta experiencia.

Además, Durkheim, al referirse a la experiencia común que genera una solidaridad mecánica, elabora un nuevo concepto, muy similar al de **cultura** de Tylor (1871) y de la antropología norteamericana, el de **conciencia colectiva.** En su ya citada obra (1893) escribe:

> *el conjunto de creencias y sentimientos comunes al término medio de los miembros de una sociedad forma un sistema determinado que tiene vida propia, podemos llamarlo conciencia colectiva o común… Es, pues, algo completamente distinto a las conciencias particulares, aunque solo se realice en el individuo (1967: 74).*

d. **Las exigencias del imperio británico.** Es sabido que la antropología, por estudiar los pueblos diferentes que fueron conquistados por Occidente, se ha desarrollado al compás del colonialismo. Es una tesis que, sobre el colonialismo español, recojo en la primera parte de mi *Historia de la antropología indigenista: México y Perú* (1981), pero que se confirma también en la expansión colonial anterior, como la de Grecia, Roma y el mundo árabe. El imperio británico no podía ser una excepción. Kuper dice al respecto:

> *Desde muy al principio de su existencia, la antropología inglesa gusto de presentarse como una ciencia que podía ser útil a la administración colonial. Las razones eran obvias. La administración y los intereses coloniales eran las mejores posibilidades de ayuda financiera, especialmente en las décadas anteriores a que la disciplina obtuviera un reconocimiento por parte de las universidades (1972: 124).*

A pesar de las palabras de Kuper *(desde el principio de su existencia),* la vinculación de la antropología con el proceso colonial ingles no

fue rápida, ni homogénea. Pueden señalarse dos periodos, cuya fisura está en la nueva política colonial de los años treinta, cuando *se decidió desarrollar económica y administrativamente las colonias* (Kuper 1972: 130). En el primer periodo, aunque los esquemas de los antropólogos evolucionistas parecían ser útiles para el colonialismo, por presentar un proceso civilizatorio (salvajismo-barbarie-civilización), que parecía **justificar** la empresa colonial, dándole una motivación justa, ni los antropólogos pensaban que ellos debían colaborar en la empresa, ni menos los funcionarios coloniales solicitaban tal colaboración. La razón de ello estaba en las características de la antropología evolucionista o difusionista, tan alejada de la realidad social y tan embarcada en esquemas históricos del pasado remoto. Es notable al respecto el juicio de Frazer sobre el papel de la antropología en su cátedra inaugural de Liverpool en 1908:

> *Pero si lo que se desea es destrozar la fábrica social, no debe esperarse que el profesor de antropología ayude y patrocine. No es ningún vidente para percibir, ni un profeta para predicar la bajada del cielo a la tierra, ni un charlatán con remedios para todos los males, ni un caballero de la Cruz Roja para encabezar una causa contra la miseria y la penuria, contra la enfermedad y la muerte, contra todos los horribles espectros que combaten a la pobre humanidad. Queda para otros, de más alta valía y de más noble naturaleza que él, proclamar la acusación y dirigirla en esta guerra santa. El solo es un estudioso, un estudioso del pasado, que quizás pueda decir algo, muy poco, de lo que ha sido, pero que no puede, no se atreve a decir lo que tiene que ser (en Kuper 1972: 125).*

Por otra parte, el mismo Kuper refiere la lucha de principios de siglo de los antropólogos con el gobierno inglés para conseguir dinero o reconocimiento para su disciplina. A veces se esgrimían buenos argumentos. Así en 1909 varios funcionarios coloniales, miembros del parlamento y estudiosos pidieron al primer ministro Asquith una subvención de *500 libras anuales para fundar un centro de enseñanza de antropología al servicio de los funcionarios y los comerciantes coloniales.* Decían que si un funcionario de la colonia tomaba una decisión errónea, de la que se seguía el levantamiento de una tribu, la expedición militar en represalia tendrá un costo *quizás diez veces mayor de lo que el instituto pedirá en los cien próximos años.* Pero, como las propuestas concretas de los antropó-

logos parecían demasiado académicas y poco útiles, el primer ministro Asquith no se dejó convencer (Kuper 1972: 125-126).

Sin embargo, ciertos gobiernos coloniales, como los de Nigeria, Costa de Oro, África del Sur y Sudán, fueron más permeables y nombraron antropólogos estatales, al menos por algún tiempo, aunque parece que las opiniones de los mismos no se tenían en cuenta. Así Evans-Pritchard, que sucede a Seligman como antropólogo del gobierno de Sudán, confiesa en un artículo sobre antropología aplicada aparecido en la revista *África*:

> *Una vez el profesor Seligman me dijo que en todos los años que había trabajado en el Sudan o en problemas sudaneses, nunca se le pidió su opinión y que la única vez que la dio voluntariamente con respecto a los propiciadores de lluvia, no se aceptó. Durante los quince años que trabaje en problemas sociológicos en aquella misma región, nunca se me pidió opinión absolutamente en ningún problema (1946: 97).*

Es sabido que este divorcio entre políticos y antropólogos ha sido frecuente en otras latitudes y épocas, incluso cuando estos, por haber desarrollado una compleja antropología aplicada, tenían mucho que decir sobre los procesos de cambio cultural. Sobre el primer periodo colonial inglés, Kuper llega a concluir que hasta los años treinta *poco hubo que se pareciera a una antropología oficial en el imperio británico* y por consiguiente hasta entonces *la contribución antropológica directa a la administración era fútil* (1972: 129).

El segundo período comienza, como se dijo, con la nueva política colonial inglesa de los años treinta. Ya poco antes, en 1926, se creó el *International Institute of African Languages and Cultures,* que reunió a antropólogos, lingüísticas, misioneros y funcionarios coloniales de varios países y que ofreció becas de investigación a los antropólogos; entre los primeros beneficiados estuvieron Fortes y Nadel. Años después, contando el *Institute* con fondos Rockefeller, elaboró un plan de investigación de cinco años, que presentaba la visión funcionalista de la antropología aplicada ante la penetración europea en África:

> *El problema fundamental que nace de la penetración de las ideas y fuerzas económicas europeas en la vida africana es el de la cohesión de la sociedad africana. La sociedad africana está sometida a varias coacciones, y existe*

el peligro de que las poderosas fuerzas que están penetrando en el continente puedan dar lugar a su completa desintegración, cuyas consecuencias podrían ser calamitosas para los individuos que la componen y, al mismo tiempo, hacer imposible una ordenada evolución de la comunidad. Por tanto se propone que las investigaciones alentadas por el Institute deben orientarse a conseguir una mejor comprensión de los factores de la cohesión social en la sociedad africana original, las formas en que se han visto afectados por las nuevas influencias, las tendencias hacia nuevos agrupamientos y la formación de nuevos lazos sociales y formas de cooperación entre las sociedades africanas y la civilización occidental (Kuper 1973: 131-32).

5. La etnología francesa: causas, nacimiento y precursores

Paul Mercier en su *Historia de la antropología* (1966), al hablar de esta disciplina en la segunda mitad del siglo XIX, hace una buena síntesis:

En este periodo de la construcción de la antropología social y cultural, Francia estuvo un poco ausente. Se practican estudios de sociología, pero, dentro de la antropología, en su sentido más amplio, lo que se desarrolla especialmente es el estudio de las características físicas del hombre; P. Broca elaboro las técnicas, P. Topinard y A. de Quatrefages utilizaron las ideas darwinianas para hacer progresar los trabajos de descripción y clasificación de las razas humanas. Si bien no dejaron en el olvido los aspectos sociales y culturales de la historia humana, no centraron su atención en ellos. La obra de J. Deniker, a fines de siglo, revela todavía claramente la manera como eran considerados por esta escuela. El mismo título es muy significativo: Les races et les peuples de la terre (1900), en el que los datos etnográficos no hacen sino completar la descripción de los grupos raciales. En estas condiciones, no es sorprendente que nacieran en Francia las teorías que valorizan el factor racial en la interpretación de la historia de la humanidad. En 1853, A. de Gobineau publicó Essai sur l'inégalité des races humaines, negando prácticamente toda influencia del medio sobre el hombre, y viendo la única explicación del progreso, decadencia y estancamientos, en las diferentes mezclas raciales producidas en el curso de la historia. La investigación francesa en este dominio se manifestaría, pues, especialmente, por la recolección de la documentación etnográfica; será necesario esperar el principio del siglo siguiente para que contribuya al progreso teórico de la antropología social y cultural (1969: 42-43).

Más adelante Merrier completa su pensamiento, para mostrar el conjunto de factores que influyen en el peculiar desarrollo de la etnología francesa:

> *Ya se ha advertido que hasta fines del siglo XIX Francia estuvo casi ausente de la escena, a pesar de que había producido pioneros de la importancia de J. Boucher de Perthes, y había aportado contribuciones esenciales a la antropología física. El interés por las «otras culturas», si bien vivo entre los filósofos de los siglos anteriores, no desembocó en este país en investigaciones autónomas. La incitación al desarrollo de la antropología provino de una sociología creada por los filósofos; en primer plano, E. Durkheim. La antropología social y cultural, después de haber sido una oscura ayuda de la antropología física pasó a convertirse en la más honorable colaboradora de la sociología, no alcanzando su autonomía hasta 1930; para el período aquí estudiado, fueron fundamentales los trabajos y la influencia de M. Mauss (1969: 71-72).*

Partiendo de esta síntesis, quiero señalar cinco puntos. En primer lugar, la antropología francesa nace como antropología física. Broca es autor de la obra *Instructions craniologiques et craniométriques de la Societé d'Anthropologie de Paris* (1975); Topinard, de *L'anthropologie* (1876) y Quatrefages, de *L'espece humaine* (1877). Pero debe recordarse a autores vistos en la *Historia de la antropología cultural*, como Gobineau, que llevó la variable racial a sus últimas consecuencias, Fustel de Coulanges, que procedía del campo de la historia y tuvo un influjo indirecto muy grande en el pensamiento antropológico, y Boucher de Perthes, que provenía del campo de la prehistoria. Además debe tenerse en cuenta también el influjo de los filósofos de la Ilustración, como Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvecio y Diderot, estudiados por Michele Duchet en *Antropología e historia en el siglo de las luces* (1971) (Madrid, 1975, Siglo XXI) y de ciertos misioneros anteriores, en especial el jesuita José Francisco Lafiteau, autor de *Moeurs des sauvages ameriquains comparées* aux moeurs *des premiers temps* (1724), cuyo material etnográfico y etnológico fue usado por los enciclopedistas, tema sobre el cual hay un trabajo de Claude Blanckaert, *Naissance de l'ethnologie?* (París, 1985, Cerf).

En segundo lugar, a comienzos de siglo, Francia entra por la puerta grande con Durkheim, a quien no pocos consideran el verdadero

padre de la antropología social. Así Harris en *El desarrollo de la teoría antropológica* (1968) dice:

> *Emile Durkheim llevo a la ciencia social francesa a su emancipación del reduccionismo biológico. Como Boas en los Estados Unidos, Durkheim fundó una escuela de antropología de la que proceden todavía la mayoría de los antropólogos franceses. Mas la rigidez y el conservadurismo propios de la estructura universitaria francesa retrasaron hasta los años veinte la aparición de programas y planes de estudios académicos semejantes a las reformulaciones inglesa y americana de la antropología. Hoy todavía, los franceses cultos entienden por antropología sólo la antropología física. Pero la escuela «sociológica» de Durkheim desde un principio se interesó tanto por los datos de la etnografía primitiva, como por los de la sociología euroamericana. Más todavía: a medida que los intereses de Durkheim maduraron, creció su dedicación al estudio de los datos etnográficos.*
>
> *El rechazo del spencerismo no fue en Francia consecuencia de ninguna expansión notable del trabajo de campo. De hecho, el comienzo de los estudios intensivos de campo por parte de los antropólogos franceses no data sino de los años treinta, cuando comenzaron a salir los discípulos de Marcel Mauss, a la vez discípulo de Durkheim (1978: 402).*

En tercer lugar, en la escuela francesa, a diferencia de las otras dos escuelas nacionales contemporáneas, la norteamericana y la inglesa, no hay una revolución metodológica sobre el terreno, similar a la de Boas y Malinowski, y así los etnólogos franceses no salen al campo hasta los años treinta y sobre todo hasta después de la segunda guerra mundial. Otra razón para que los antropólogos no tuvieran contacto directo fue que Francia, a pesar de su inmenso imperio colonial en África y Asia, similar al inglés, no aplico el «gobierno indirecto» en sus colonias, y así no recurrió al trabajo profesional de antropólogos.

En cuarto lugar, la etnología francesa, que nació de la sociología fundada por los filósofos, se ocupó de los problemas teóricos de alto vuelo, especialmente los relacionados con la filosofía. Y en quinto lugar, si se quiere fijar una fecha en la partida de nacimiento de la etnología francesa, esta sería la de 1925, año en que Marcel Mauss, Paul Rivet y Lucien Lévi-Bruhl fundan el Instituto de Etnología de París. Así ya es posible pasar a presentar la primera parte de esta obra.

Primera Parte

La antropología social inglesa

Capítulo II
La raíz funcional

Aunque Leach en un crítico artículo[1] llama a Frazer y Malinowski padres fundadores del estructural-funcionalismo inglés, es sabido que suele designarse como tales a Malinowski y a Radcliffe-Brown. Al primero, que presento en este capítulo, se debe la raíz funcional y al segundo, la estructural.

Bronislaw Malinowski (1884-1942)

Nace en Cracovia, Polonia, que entonces era parte del imperio austro-húngaro, en el seno de una familia aristocrática. Como antecedente de su carrera, se recuerda que su padre era un profesor universitario y reconocido filólogo eslavo, que escribió trabajos sobre etnografía polaca. En su vida se pueden señalar tres períodos: estudios superiores, trabajo de campo y profesor universitario:

a. Estudios superiores (¿-1914). Estudia física y matemáticas y en 1908 se doctora en la universidad de Cracovia, pero debió interrumpir sus estudios por problemas de salud a causa de un amago de tuberculosis. En su convalecencia lee *La rama dorada* de Frazer, que le abre al mundo diferente de la antropología; a pesar de su distancia con Frazer, reconoció siempre la inspiración de este:

> *Tan pronto como hube leído esta obra grandiosa no pude menos de sentirme fascinado y esclavizado por ella. Me di cuenta de que la antropología, tal como la presentaba Sir James Frazer, era una ciencia maravillosa, mu-*

1 "Men and Ideas: Frazer and Malinowski" en *Encounter*. 1965, 24: 24-36.

cho más digna de dedicación y estudio que cualquier otra ciencia tradicional, quedando desde aquel momento mi espíritu sometido a las sugerencias antropológicas de Frazer (citado por Hays 1965: 348).

Así comienza su **conversión** a la antropología, que será gradual bajo el influjo de sus distintos maestros en Leizig y Londres, lo que explica su propia evolución intelectual. En efecto, sigue sus estudios posgraduados en ciencias exactas en la universidad alemana de Leizig, donde también había estudiado su padre, pero pronto comienza a estudiar historia económica con Bücher y, sobre todo, sicología social de Wundt. Karl Bücher (1847-1930), era un historiador que analizo las fases del desarrollo económico y la economía primitiva con un enfoque bastante funcionalista. Por su parte, Wilhelm Wundt (1832-1920) era un sicólogo de gran influjo, con quien estudiaron algún tiempo Boas y Durkheim, que escribió *Elementos de la sicología de los pueblos* (1911). Según Wundt, la sicología de los pueblos está formada por *aquellos productos mentales creados por una comunidad de vida humana y que son, por consiguiente, inexplicables en términos de una conciencia individual, puesto que suponen la acción reciproca de muchos,* postura no lejana a la **conciencia colectiva** de Durkheim, ni a la **cultura** de Boas; los componentes de tales productos se influyen mutuamente, sobre todo en las primeras etapas, formando un entramado con *determinadas ideas, emociones y principios de acción, sobre los que se agrupan los distintos fenómenos* (Kuper 1972: 26).

Con su estudio sobre la familia australiana bastante avanzado, Malinowski viaja en 1910 a Inglaterra e ingresa a la London School of Economics, que es su alma mater antropológica y el centro de su vida intelectual hasta su partida a Estados Unidos en 1942. En la London School inicia estudios sistemáticos en antropología con Westermarck y con Seligman. El finlandés Edward Westermarck (1862-1939) estaba escribiendo una monumental *History of Human Marriage* (tres volúmenes aparecidos entre 1891 y 1921), que resumió en su *Breve historia del matrimonio humano* (1926), y hacia la crítica definitiva de Morgan sobre «matrimonio de grupos» y «promiscuidad primitiva». Charles Seligman (1873-1940) era un médico que hizo trabajo de campo en Nueva Guinea, del que publico *The Melanesians of British New Guinea* (1910). Pero Malinowski en ese tiempo estuvo también en contacto con dos an-

tropólogos de la universidad de Cambridge: William H. R. Rivers (1864-1922), también médico, que reintrodujo en la antropología el estudio del parentesco, y Alfred Haddon (1855-1940), profesor de antropología física, que organizó la expedición antropológica a los estrechos de Torres de 1898, donde participaron Rivers y Seligman.

En 1913 Malinowski publica su obra *The Family among the Australian Aborigines*, que Radcliffe-Brown reseñó en *Man* (1914: 32) como *el mejor ejemplo, con mucho, escrito en inglés del método científico de tratar las descripciones de las costumbres e instituciones de un pueblo salvaje,* pero la reseña añade que el capítulo VI sobre el parentesco es el *menos logrado,* pues sólo estudia la familia nuclear y no las relaciones de grupos, como clases o clanes (Harris 1978: 473). Era una crítica clara contra Malinowski, que concebía el sistema de filiación como simple extensión de la familia nuclear.

b. Trabajo de campo (1914-1921). A los 30 años, inicia Malinowski su carrera de etnógrafo en Australia. Conociendo ya el énfasis británico en el estudio empírico, buscaba una ocasión para salir al campo y ya había perdido la oportunidad de ir al Sudan con el patrocinio de Seligman. Una nueva ocasión se le presentó en 1914 con motivo de la reunión anual de la Asociación Británica en Melbourne. Según Kuper, Marett, como archivero de la sección de antropología de dicha asociación, necesitaba un secretario para la reunión e invito a Malinowski, quien acepto; sin embargo, el proyecto pudo fracasar, pues en pleno viaje estalló la Primera Guerra Mundial, que colocaba a Inglaterra frente a Austria y a Malinowski frente a las autoridades australianas: *estas,* segun Marett, *no sólo garantizaron una libera custodia. de tal forma que podía explorar lo que quisiera dentro de sus vastos territorios, sino que le proporcionaron los fondos para que pudiera hacerlo* (1972: 28). Así Malinowski comenzó un trabajo de campo que duro dos años y medio. Segun Kaberry, que aborda este tema en un artículo de la obra colectiva sobre Malinowski editada por Firth (1957):

> *Malinowski hizo en total tres expediciones a Nueva Guinea. La primera desde septiembre de 1914 a marzo de 1915, le fue sugerida por Seligman y la dedicó principalmente a los mailu de la isla Toulon, un grupo papua occidental… Luego regresó a Australia y, en junio de 1915, marcho a las*

> *Trobriand, donde permaneció hasta mayo de 1916. Su segunda visita a las Trobriand se prolongó desde octubre de 1917 a octubre de 1918. Durante su descanso en Australia corrigió sus notas, repasó sus datos, formuló nuevos problemas y comenzó a redactar su material. Malinowski subrayó la importancia de esos intervalos entre periodos de trabajo de campo (1974: 92).*

Este trabajo de campo fue paradigmático, pues en el Malinowski inventó un método, que se convirtió en **el método** propio de la antropología inglesa y que él enseñó personalmente a muchos discípulos suyos que pasaron por la London School. Durante ese trabajo de campo Malinowski escribió un diario personal. Después analizaré el método y el diario. A fines de 1918, Malinowski marcha a Melburne, donde contrae matrimonio con la australiana Elsie R. Masson (que en su *Diario* aparecía por las iniciales E. R. M.), y al fin regresa para iniciar su vida docente en Londres. Un nuevo amago de tuberculosis le lleva por un año a Tenerife (Islas Canarias), donde en abril de 1921 fecha el prólogo de *Los argonautas del Pacifico Occidental*, que es la primera de sus siete monografías sobre Trobriand. Kuper resume la consagración de Malinowski como profeta de la etnografía:

> *Cualquiera que sea la versión, el mito presenta la clásica historia del profeta. El equivocado principio, luego la enfermedad y la conversión, seguida de la emigración; una calamidad atroz –nada menos que una guerra mundial– lleva al aislamiento en el desierto; el regreso con el mensaje; la batalla de los discípulos. He presentado en primer lugar un esbozo de su carrera en esta forma porque descubre, con más profundidad que cualquier descripción contemporánea, la autoimagen mesiánica del hombre. Cualquier narración oral de la «revolución funcionalista» de Malinowski lleva incrustada una versión del mito (1972: 25).*

c. Profesor universitario (1921-1942). En 1921 tiene cursos en la London School y más tarde obtiene una cátedra de antropología en la Universidad de Londres. En sus dos décadas de docencia, Malinowski da clases y seminarios con mucho éxito. Ashley Montagu habla así de estos seminarios:

> *En lo tocante a cronología, creo que verdaderamente fui el primero de los alumnos de Malinowski. Evans-Pritchard llego de Oxford unas cuantas semanas después y Raymond Firth pocos meses más tarde, de Nueva Zelanda. Me traslade a la London School of Economics desde el University College*

> *(Londres), donde había disfrutado de la dudosa distinción de ser el primero de los dos alumnos de W. J. Perry… Malinowski me recibió de la forma más cordial y yo quede encantado desde el primer momento… Sugirió que leyera a Lévy-Bruhl y que redactara un texto crítico sobre* La mentalidad primitiva *para el primer seminario del curso… Nunca tuve en clase un profesor más interesante o estimulante. Malinowski podía entrar en clase con un lío de cuartillas en la mano y, sin muchas formalidades, comenzar a leer… Tras unos cuantos minutos de hacerlo, algún pasaje que le interesaba de forma más concreta le hacía detenerse y, mirando por toda la clase, súbitamente disparaba la pregunta: «Bien, ¿qué piensan ustedes de esto?». Si ninguno respondía, podía dirigirse a algún estudiante por su nombre, o a algún colega, y de esta forma comenzaba muchas veces una discusión que duraba todo el resto del tiempo… En casi todas las clases de Malinowski estaban presentes varios miembros de la facultad (en Kuper 1972: 35-36).*

Pero entonces Malinowski tambien escribe libros con el material recogido en Oceania y además aprovecha las invitaciones que le hacen a dar cursos en universidades extranjeras para hacer salidas al campo. Así en 1926 visita los indios pueblo de Estados Unidos, en 1934 a los bemba y masai de África del Sur y en 1940 a los zapotecas de México. En 1938, durante un año sabático, marcha a Estados Unidos y se queda allí, al estallar la Segunda Guerra Mundial. En 1940 es profesor visitante en la universidad de Yale, donde más tarde es nombrado profesor titular, puesto que no llegó a ocupar por su inesperada muerte de un ataque al corazón en 1942.

Malinowski escribió la mayoría de sus obras en inglés, y casi todas han sido ya traducidas al castellano: 1913a *The Family among the Australian Aborigenes*: 1913b *Religión primitiva y formas de estructura social* (en polaco); 1915 *The Native of Mailu.* 1922 *Los argonautas del Pacifico occidental* (Barcelona, 1973, Península); 1926 *Crimen v costumbre en la sociedad salvaje* (Barcelona, 1969, Ariel); 1927 *Sexo y represión en la sociedad primitiva* (Buenos Aires, 1974, Nueva Visión); 1929 *La vida sexual de los' salvajes del Noroeste de la Melanesia* (Madrid, 1975, Morata); 1935 El *cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobriand* (Barcelona, 1977, Labor); 1944a *Libertad y civilización* (Buenos Aires, 1948, Claridad); 1944b *Una teoría científica de la cultura* (Buenos Aires, 1948, Sudamericana); 1945 *The Dynamics of Culture Change: an Inquiry into*

Race Relations in Africa (P. Kabeny, comp.); 1948 *Magia, ciencia. religión* (Barcelona, 1974, Ariel); 1949 *Estudios de sicología primitiva* (Buenos Aires, 1963, Paidos); 1967 *Diario de campo en Melanesia* (Madrid, 1989, Júcar Universidad). En estas obras los aportes más significativos de Malinowski al pensamiento antropológico juzgo que son los siguientes.

1. Metodología del trabajo de campo

Como ya se dijo, suele considerarse a Malinowski el verdadero inventor del trabajo de campo. ¿En qué consiste este?. Malinowski resume así su método al final de la introducción de *Los argonautas*:

> *La meta del trabajo etnográfico de campo debe alcanzarse a través de tres vías: 1. La organización de la tribu y la anatomía de su cultura debe recogerse en un esquema preciso y claro. El método de documentación concreta estadística es el medio que permite construir tal esquema. 2. Dentro de este entramado hay que insertar los imponderables de la vida real y el tipo de comportamiento. Estos datos se consiguen gracias a la observación minuciosa y detallada, en forma de una especie de diario etnográfico, posible a partir de un estrecho contacto con la vida indígena. 3. Una colección de informes, narraciones características, expresiones típicas, datos del folklore y fórmulas mágicas se agrupan en un corpus inscriptionum, exponente de la mentalidad indígena. Estas tres vías de acceso conducen a la meta final, y el etnógrafo nunca debería perderlas de vista. La meta es, en resumen, llegar a captar el punto de vista del indígena, su posición ante la vida, comprender su visión de su mundo (1972: 41).*

Voy a desarrollar el pensamiento de Malinowski sobre los tres puntos a base de su introducción. En primer lugar, el habla de buscar la **organización de la tribu y la anatomía de la cultura,** lo que supone que la sociedad está organizada y que la cultura es como un cuerpo. Este supuesto es revolucionario frente a la famosa respuesta, que recuerda Malinowski, de un funcionario colonial, que, preguntado sobre las costumbres y maneras de los indígenas, dijo: *Costumbres ningunas, maneras bestiales* (1972: 27). Por eso, Malinowski, aunque usó en sus obras el difundido termino de salvaje, contrapone la visión de salvaje en boga y la de la moderna etnografía, la visión del salvaje «sin ley y sin rey» y la del que tiene una cultura (familia, estado, religión, arte, etc). En efecto, la palabra *salvaje,* al margen de su significado original, *connota ideas de*

libertad desaforada e irregularidad y evoca algo de extremada y extraordinaria rareza. Por eso, para la mentalidad popular *los indígenas viven en el seno mismo de la Naturaleza, más o menos como pueden y quieren, víctimas de temores descontrolados.* En cambio, la etnografía prueba que:

> *sus instituciones sociales tienen una organización bien definida, que se gobiernan con autoridad, ley y orden, tanto en las relaciones públicas como en las privadas, estando estas últimas, además, bajo el control de lazos de parentesco y clan sumamente complejos. De hecho, les vemos enredados en una malla de deberes, funciones y privilegios que corresponden a una elevada organización tribal, comunal y de parentesco. Sus creencias y prácticas no están de ninguna manera desprovistas de cierta coherencia, y los conocimientos que poseen del mundo exterior les bastan en muchos casos para guiarse en sus actividades y empresas, que llevan a cabo con rigor. Sus producciones artísticas tampoco están faltas de significado ni de belleza (1972: 27).*

Estas afirmaciones suponen la «humanización» del salvaje, que fue el primer aporte de la naciente antropología. Luego Malinowski trata de la **documentación concreta estadística,** que consiste para el en recoger, por observación directa o por información indirecta, casos concretos que confirmen la organización tribal o la anatomía de la cultura. *Si es posible* –añade– *los resultados deben tabularse en una especie de cuadro sinóptico, a la vez útil como instrumento de estudio y como documento etnológico.* Como ejemplo, Malinowski recoge un cuadro de la "Lista cronológica de las expediciones kula presenciadas por el autor" (1972: 33-34).

En segundo lugar, Malinowski expone que entiende por los **imponderables de la vida real:**

> *Hay toda una serie de fenómenos de gran importancia que no pueden recogerse mediante interrogatorios, ni con el análisis de documentos, sino que tienen que ser observados en su plena realidad. Llamémosles* los imponderables de la vida real. *Aquí se engloban cosas como la rutina del trabajo diario de los individuos, los detalles del cuidado corporal, la conversación y la vida social que se desarrolla alrededor de los fuegos de aldea, la existencia de fuertes amistades o enemistades y de corrientes de simpatía o antipatía entre la gente, la manera sutil pero inconfundible en que las vanidades y ambiciones personales se reflejan en el comportamiento del individuo y las reacciones emocionales de los que le rodean. Todos estos hechos pueden y deben ser científicamente formulados y consignados (1972: 36).*

De este texto se desprenden dos cosas. Una, que Malinowski quería conocer no sólo el esqueleto de la sociedad primitiva, sino su vida real, incluyendo la rutina diaria, las conversaciones informales, las enemistades mutuas y las ambiciones personales, que debían ser «formuladas científicamente». Dos, que para ello era necesario estar presente, porque no había documentos o interrogatorios posibles para conocer dicha realidad. Por eso, Malinowski expone distintas técnicas, que se reducen al empleo de la lengua indígena y a vivir entre los aborígenes. Son técnicas que hoy resultan muy familiares a los antropólogos, pero que entonces eran una novedad.

Recojo las más importantes que señala aquí (1972: 22-23) y que completa en su *Diario*: a) establecerse entre los nativos, lejos de los europeos (no *logre ningún provecho hasta que estuve solo en la zona);* b) no confiar en los datos de los blancos por erróneos y llenos de prejuicios *(algunos residentes blancos del distrito…, con constantes oportunidades de observar a los indígenas y de comunicarse con ellos, a duras penas sabían nada que tuviera interés… Y en su mayoría… estaban llenos de prejuicios);* c) luchar contra el desaliento por el posible fracaso y contra las evasiones:

> *Recuerdo muy bien las largas visitas que rendí a los poblados en las primeras semanas y el descorazonamiento y desesperanza que sentía después de haber fallado rotundamente en los muchos intentos… de entraren contacto… Tuve períodos de tal depresión que me encerré a leer novelas como un hombre puede darse a la bebida.*

d. Observar una cercanía vigilante y cordial, para disipar las sospechas *(al verme constantemente todos los días, dejaron de interesarse, alarmarse o auto controlarse),* para no perderse nada de lo ocurrido *(cualquier cosa que sucediese, me cogía cerca),* sobre todo los conflictos, como las alarmas ante los hechiceros, las peleas o las enfermedades *(algo dramático o importante hay que investigarlo en el mismo momento en que sucede, porque entonces los indígenas no pueden dejar de comentar),* y para lograr la confianza *(fue gracias a… gozar de su compañía y a participar en algunos de sus juegos y diversiones, como empecé a sentirme de verdad en contacto con las indígenas)* (1972: 25-26). Esta confianza la considera Malinowski como ideal, aunque algunos, a raíz de la publicación de su *Diario*, han dudado de que el despertara tal confianza en sus informantes, como se verá luego.

En tercer lugar, Malinowski habla de **descubrir las formas típicas de pensar y sentir que corresponden a las instituciones y a la cultura de una comunidad** (1972: 40). Para ello, observa que *como sociólogo no me interesa saber lo que A o B puedan pensar en tanto que individuos, de acuerdo a sus azarosas experiencias personales…, sino lo que sienten y piensan en tanto que miembros de una comunidad determinada* (1972: 40) y añade que, siguiendo a los mejores etnógrafos ingleses (Haddon, Rivers y Seligman), hay que recoger al pie de la letra en lengua indígena un conjunto de palabras y frases típicas y de narraciones, al que llama **corpus inscriptionum:**

> *De este modo –escribe– estaba adquiriendo al mismo tiempo un abundante material lingüístico y una colección de documentos etnográficos que creo necesario reproducir tal y como fueron tornados, aparte de usarlos para la redacción de este trabajo. Este* corpus inscriptionum… *no sólo me será útil a mí mismo, sino a todos aquellos que, por su mayor agudeza y habilidad para interpretarlo, puedan encontrar matices que escapen a mi atención (1972: 40-41).*

Por esto, Malinowski recoge en el cap. XVIII de *Los argonautas* una serie de textos y de conjuros mágicos.

Cierro este punto con una reflexión sobre el *Diario de campo* de Malinowski, técnica que él había recomendado a menudo. Fue escrito casi enteramente en polaco, de puno y letra de Malinowski, en cuadernos que abarcan dos períodos de diecinueve meses (1914-15, durante su primera instancia en Nueva Guinea, y 1917-18, cuando estaba terminando su trabajo en Trobriand)[2]. El segundo período esta precedido por una nota, que muestra claramente el objetivo de Malinowski:

---

2 No puedo dejar de reproducir fragmentos del interesante *Diario*. Me limito a dos, elegidos un poco al azar. Ellos son una buena síntesis de las actividades, pensamientos y sentimientos de Malinowski en su larga permanencia en el campo. Muestran la difícil adaptación a un hábitat hostil, los problemas de salud, el cansancio y aburrimiento del trabajo, las evasiones (lectura de novelas), las nostalgias por la madre y la enamorada (bajo las siglas E. R. S.), las preocupaciones intelectuales, las ambiciones personales, etc. El primer fragmento es de noviembre de 1914: El miércoles 17, intente acercarme al poblado a trabajar un poco, pero con mucha cautela y sin confiar demasiado en mis fuerzas. Por la noche me puse a leer a Kipling. Un magnífico artista (naturalmente si no se le compara con Conrad) y

Día a día, sin excepción recogeré los acontecimientos de mi vida por orden cronológico. Cada día una relación del día anterior: un espejo de los acontecimientos, una evaluación moral, una localización de los resortes principales de mi vida, un plan para el día siguiente.

El plan general depende sobre todo de mi estado de salud. En la actualidad, y siempre que me sienta lo bastante fuerte, deberé dedicarme por entero a

---

un admirable tipo. A través de sus novelas la India empieza a atraerme. El jueves me sentí mejor y empecé a haceralgunos ejercicios gimnásticos, por las noches síntomas de insomnio, y una inquietud nerviosa en todo mi cuerpo. Empecé a sentirme incomparablemente mejor, especialmente un día en que tome quinina (¿el viernes?). Luego, de nuevo otro día de inactividad. Principales intereses de mi vida: Kipling, y en ocasiones fuerte añoranza de mi madre, en realidad si pudiera mantenerme en contacto con ml madre no me importaría ya nada, y mis depresiones anímicas carecerían de fundamento… El lunes en la mañana me acerque al poblado y trabaje con juegos de niños y modos de crianza con Dagaea, jefe de uno de los clanes subclanes. Por la tarde realice un censo genealógico del poblado. Las intrigas de Saville con Armit me fastidian, así como la persecución de la gente poco afecta a la misión. Mentalmente reúno argumentos contra las misiones y pondero la posibilidad de una campaña contra ellas. Argumentos: esta gente destruye la alegría vital de los nativos; destruyen su *raison d'être* psicológica. Y lo que les dan a cambio está por completo fuera del alcance de los salvajes. Luchan porfiada y audazmente contra todo lo viejo y crean nuevas necesidades, tanto materiales como morales. No hay otro problema sino el daño que causan. Deseo discutir este tema con Armit y Murray. Y si es posible también con la Royal Commission (1989: 65). El segundo texto es de mayo de 1918: 14-6. Lectura de Dostowieski, hojeándolo, no podía leerlo seriamente, miedo a trabajar. 15-6. Lectura de *Jane Eyre*. Empecé por la mañana y terminé la novela a las 3 o las 4 de la mañana. 16-6 *Buritila'ulo* en Wakayse-Kabwaku, primera cosa en la que reemprendo el trabajo. 17,24-6. Período de concentración en el trabajo. Casi indiferente a las penas. Lectura de novelas (pasajes de Jane Eyre). Trabajo intensivo. Lleno de ambición y de ideas. Pensamientos sobre el *New Humanism.* volvía continuamente en el recuerdo a mis días de infancia en Cracovia. Sobre la crítica histórica. Sobre la naturaleza de la sociología. Pensé un poco en E. R. M., pero pensar en ella me resulta doloroso. Vivo inmerso en mi actual trabajo y en los planes impersonales para el trabajo científico. Las ambiciones externas siguen arrastrándose sobre mí como lagartijas. F. R. S. (Fellow of the Royal Society), C. S. I. (Companion of the Order in the Star of India), *Sir*, Pienso en que un día estaré en el *Who's Who* ("quien es quien"0"), etc. Intento sacudírmelo de encima: luchar. Sé que en el momento en que obtenga un título, etc. no significará nada para mí. Que en el fondo no creo en las distinciones, y las desprecio, y que podría incluso llegar a rechazarlas (1989: 285).

> *mi trabajo, a ser fiel a mi prometida, y a la meta de ahondar en mi vida tanto como en mi trabajo (1989: 117).*

Fue publicado en 1967 con una introducción de Raymond Firth y un prefacio de la segunda esposa de Malinowski, Valetta Malinowska, que en su residencia de México decidió la publicación, omitiendo *unas pocas observaciones de carácter extremadamente íntimo,* que se indican con puntos suspensivos. Ella declara:

> *Tras sopesar seriamente el asunto, he llegado a la conclusión de que es de gran importancia proporcionar a los actuales y futuros lectores de Malinowski un atisbo directo de su personalidad intima, y su modo de pensar y de vivir durante la época de su más importante trabajo de campo, antes que dejar encerrados estos breves diarios en el secreto del archivo. Soy yo, pues, la única responsable de la publicación de este libro (1989: 17).*

La publicación provocó según Cardín, prologuista y traductor de la edición castellana (1989), dos reacciones muy distintas: unos *desautorizaban de plano la obra del maestro polaco sobre la base de los prejuicios y las bajas pasiones que revelaba su diario,* pero otros *separaban tajantemente obra etnográfica y desahogo privado, considerando este como irrelevante* (1989: 7). Entre los segundos esta Michel Panoff, que en *Malinowski y la antropología* (Barcelona, 1974, Labor) escribe:

> *Que el texto publicado carezca de valor literario y casi de todo interés científico, como puede esperarse de un libro de a bordo en que el autor más bien se dedica a estudiar sus propias reacciones y flaquezas para tratar de enmendarse, no era motivo que hiciera retroceder a un editor. Por el contrario, se debe suponer que, para un público acostumbrado a saciarse de documentos en estado «bruto», ese diario prometía sonar más «veraz», más «humano». Y efectivamente en él halla el lector el tedio del hombre solitario, su temor a la enfermedad, su cansancio, sus frustraciones sexuales y sus rabietas, cuando el correo no llega el día previsto o cuando los indígenas dan muestras de escasa solicitud, inteligencia y hasta cortesía. En resumidas cuentas, el militar en campaña y los pequeños sinsabores que le proporciona su labor in situ… La imagen que da de sí mismo es de una persona más bien mezquina y de una cultura muy mediana… Esta imagen sombría que se nos ofrece veinticinco años después de su muerte, nos sirve únicamente para que podamos valorar… haber logrado, gracias a su disciplina de observación y de recreación, la superación del hombre en su obra (1974: 16).*

En la misma línea y con una tesis bastante similar sobre el valor del trabajo sistemático se coloca Clifford Geertz, al reseñar la aparición del libro. Parte de que

> *para una disciplina que si de alguna seña de identidad llega a darse es la de su amplitud de miras, nada puede resultar más desagradable que descubrir que el investigador de campo por antonomasia, en vez de ser un hombre que según su colega y coetáneo, W. R. Marett, había logrado penetrar en el corazón de los más retraídos salvajes, era en realidad un narcisista frustrado y un hipocondriaco, cuya afinidad con las gentes con que convivio estaba limitada al máximo (citado por Cardín 1989: 8).*

Y luego sostiene que *la captación de la vida trobriandesa que al parecer Malinowski fue incapaz de conseguir mediante el contacto humano, la consiguió mediante su industria* y que *aislado, alienado incluso de sus sujetos, lucho por entenderlos por medio de la observación paciente, la charla y la reflexión sobre ellos.* Así Geertz concluye que *no la filantropía universal, sino una creencia casi calvinista en el poder purificatorio del trabajo fue lo que saco a Malinowski de su sombrío mundo de obsesiones edípicas y autocompasivas y lo condujo a la comprensión de la vida de Trobriand* (1989: 8).

Para terminar el tema de la metodología de Malinowski deseo preguntar hasta qué punto esta era producto de la riqueza empírica acumulada por el en su etnografía o más bien de su enfoque teórico. Leach en «La base epistemológica del empirismo de Malinowski», publicado en la obra colectiva de Firth (1957), define a Malinowski como *un teórico fanático empirista* y dice que un rasgo de su etnografía es *la presuposición teórica de que la totalidad del campo de los datos observados por el etnógrafo deben encajar y tener sentido* (1974: 292). Es decir, que debajo de su observación estaba el análisis funcional, que nos abre el camino a su teoría funcionalista.

2. Teoría funcionalista de la cultura

Malinowski en *El cultivo de la tierra…* (1935) dice que el análisis funcional

> *tiene por fin la explicación de los hechos antropológicos en todos los niveles de desarrollo por su función, por el papel que juegan dentro del sistema*

> *total de la cultura, por la manera de estar unidos entre si al interior del sistema y por la manera como este sistema está unido al medio físico. La identidad real de una cultura parece reposar en la conexión orgánica de todas sus partes, sobre la función que tal detalle realiza en el interior de su sistema, sobre las relaciones entre el sistema, el medio y las necesidades humanas (1977).*

Aunque Malinowski escribe varias etnografías sobre Trobriand orientado por la teoría funcionalista, sin embargo no sistematiza esta, sino al final de su vida en dos ensayos «La teoría funcionalista» (1939) y «Una teoría científica de la cultura» (1944), publicados en castellano en *Una teoría científica de la cultura y otros ensayos* (1948). Son dos análisis complementarios, pero separables: la teoría funcional de la cultura y la de las necesidades. Según Paul Mercier en su *Historia de la antropología* (1966):

> *El punto más débil de esta tesis ha sido, afortunadamente, construido después y puede ser separado del conjunto sin perjudicarlo: se trata de la teoría de la «necesidad», que B. Malinowski llego a considerar lentamente como la base de su edificio. Esta tiene la ventaja de postular la unidad del hombre, y mantener en sus justos límites el juego de los determinismos geográficos. Pero los inconvenientes son importantes: parte de la constatación de que los hombres tienen necesidades universales, y la cultura es el medio que permite satisfacerlas (1969: 133).*

También yo separo la exposición de la teoría de las necesidades de la funcional. Para presentar esta, me limito a exponer el concepto de cultura, los axiomas del funcionalismo y un ejemplo de análisis funcional en Malinowski. Este da varias definiciones de cultura. En su ensayo «Una teoría científica de la cultura» dice: *Es ella evidentemente el conjunto integral constituido por utensilios y bienes de los consumidores, por el cuerpo de normas que rige los diversos grupos sociales, por las ideas y artesanías, creencias y costumbres* (1967: 49). Tal definición no difiere de la clásica de Tylor en *Cultura primitiva* (1871): *ese complejo conjunto que incluye el conocimiento, las creencias, las artes, la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otras actitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad* (1977: 19).

Audrey I. Richards en su ensayo sobre "El concepto de cultura en la obra de Malinowski", publicado en la obra colectiva de Firth (1974: 19-38), señala en dicho concepto estos rasgos. En primer lugar, es *el*

microcosmos tribal concebido como un todo indiviso que funciona, que es una idea importante para la época y que era producto del sitio donde el estudió la cultura. En segundo lugar, insiste en la **función** de esta y de cada una de sus partes, y así frente a los evolucionistas, que veían cosas extrañas o simples fósiles en las costumbres de los salvajes, Malinowski descubría un **sentido** a las mismas. Por ejemplo, la **hechicería** era un sostén para el sistema político, la **libertad prenupcial** aseguraba la compatibilidad sexual de la futura pareja y la **cubada** era un mecanismo social para que el padre reconociera públicamente a su hijo.

En tercer lugar, tal énfasis sobre el funcionamiento no impidió a Malinowski ver *conflictos en el interior de la cultura,* porque señaló en Trobriand *la presencia de roles conflictivos, de rivalidades expresadas en obligaciones reciprocas, de egoísmos y luchas por el poder.* En cuarto lugar, para Malinowski la cultura es **holística** y sus diferentes aspectos están relacionados, aunque se ha repetido que Malinowski no llegó a *describir una cultura como un todo, sino que se limitó a presentar la mayor parte de su obra en la forma de descripciones muy detalladas de aspectos particulares* (1974: 20-22). Richards, partiendo de lo que, sobre los datos de Malinowski, decían Gluckman *(demasiado complejos para un análisis comparativo)* y Evans-Pritchard *(están sobrecargados de realidad cultural),* recuerda que hay que comparar los hechos sociales más fáciles de comparar y refiere el abandono del estudio de la cultura en favor del de la estructura social:

> *Un grupo de antropólogos británicos comenzó a insistir en que el dominio de la antropología social se limitara al estudio de las relaciones sociales o de la «estructura social», término que fue usado por primera vez por Evans-Pritchard en un sentido particularmente limitado para describir solo grupos que tuvieran un «alto grado de consistencia y de constancia». El uso de modelos abstractos, especialmente de estructuras del parentesco, sustituyo a las descripciones del funcionamiento de la institución de la familia y el matrimonio en tribus particulares (1974: 35-36).*

El concepto de cultura en Malinowski se hace más claro con la formulación de los axiomas generales del funcionalismo, que él presenta en su ensayo «La teoría funcionalista» (1939). Los cinco axiomas se refieren a cuatro puntos: la cultura como patrimonio para satisfacer las

necesidades, la interdependencia de los elementos de la cultura, las instituciones de la cultura y los aspectos de la cultura:

> *A. La cultura es esencialmente un patrimonio instrumental por el que el hombre es colocado en la mejor posición para solucionar los problemas concretos y específicos que encara dentro de su ambiente, en el curso de la satisfacción de las necesidades.*
> *B. Es un sistema de objetos, actividades y actitudes en el cual cada parte existe como un medio para un fin.*
> *C. Es un conjunto integral en el que los varios elementos son interdependientes.*
> *D. Tales actividades, actitudes y objetos están organizados alrededor de importantes y vitales tareas en instituciones como la familia, el clan, la comunidad local, la tribu y los equipos organizados para la cooperación económica y la actividad política, jurídica y educacional.*
> *E. Desde un punto de vista dinámico, esto es, con referencia al tipo de actividad, la cultura puede ser analizada en cierto número de aspectos como la educación, el control social, la economía, los sistemas de conocimiento, creencia, moralidad y aún modos de expresión artística y creadora (1967: 176).*

Termino este apartado con un caso de aplicación de la teoría funcionalista a la propiedad de la tierra en Trobriand, que hace Malinowski en dos capítulos de *El cultivo de la tierra* (1935). El análisis funcionalista debe descubrir los principios o doctrinas que expliquen los derechos y prácticas relativos al uso y control de las tierras cultivables. Según Malinowski (1977: 352-53), los principios *no están codificados en ninguna tradición indígena explicita* y así es tarea del sociólogo *situar los hechos y las explicaciones en su mutua relación y extraer de ellos los principios verdaderamente importantes.* Tales principios son cuatro y pueden denominarse principio de emergencia local y herencia matrilineal, principio de residencia por matrimonio exógamo patrilocal, principio de liderazgo mágico y principio del rango del subclan. Transcribo la descripción de Malinowski de los cuatro principios o doctrinas:

> *A. Existe una convicción fundamental… con respecto al suelo en Trobriand. Un hombre o una mujer tienen derechos sobre un territorio dado en virtud del hecho de que sus antepasados, por filiación matrilineal, emergieron de la tierra en un determinado lugar sagrado situado en este territorio.*

Esta emergencia es similar a la que señala Pablo José de Arriaga en *La extirpación de la idolatría en el Perú* (1621) en el mundo andino y que era una razón por la que los indios se oponían a las reducciones toledanas (1968: 220).

> *B. La ley del matrimonio exógamo y patrilocal fuerza al hombre a tomar a una mujer que no pertenezca a su clan. Esta se le une en su comunidad y permanece allí basta el fin de su vida o de su matrimonio. Sus hijos, aunque pertenecen al subclan y a la comunidad de su madre, tienen derecho de residencia en la del padre basta alcanzar la madurez. Esta ley del matrimonio exógamo y matrilocal es independiente de la doctrina de la emergencia local, influye sobre el régimen de la explotación de la tierra en un doble sentido: 1. Separa a la mujer de su propia tierra, en tanto que los derechos sobre ese suelo ancestral se reconocen en la institución del urigubu. 2. Hace de esta y de sus descendientes, residentes no-ciudadanos de la comunidad del marido, y de esta forma les da derecho a participar en el equipo agricultor…*

Malinowski informa antes que el *urigubu* es la parte de la cosecha que el hermano de la esposa dona al marido de su hermana (1977: 208), en compensación por los derechos de esta al suelo de su clan matrilineal.

> *C. La doctrina del liderazgo mágico establece un equipo común que cultiva un huerto dentro de un cercado y en el marco de una actividad organizada. Quizás esta doctrina no sea completamente independiente de las anteriores… Además, la influencia organizadora de la magia está asociada a la organización del poder político del dirigente y del jefe. Por otra parte, la doctrina juega una parte importante en la creencia indígena en el derecho espiritual del mago a ser un auténtico dueño del suelo en virtud de la magia…*

Debe recordarse que, para Malinowski, la magia constituye un servicio público y que el mago de los huertos *(towosi)* la celebra en nombre de la comunidad y que todos deben tomar parte en alguna ceremonia, pues *en la concepción indígena la magia y el trabajo práctico son inseparables, aunque no se confunden* (1977: 85), creencia similar a la de los campesinos del surandino del Perú, que deben trabajar sus chacras y hacer el «pago a la Pachamama».

> *D. La afirmación de que el rango tiene prioridad sobre la emergencia local. Esta doctrina también podría formularse –como muchas veces hacen los mismos indígenas– en el principio de que el subclan superior, el Tabalu, es*

> *dueño de todo el suelo y puede reclamarlo y utilizarlo cuando guste, mientras que otros subclanes de alto rango comparten esta prerrogativa según sus grados. Esta doctrina se manifiesta históricamente por el gradual desplazamiento de los subclanes de más alto rango desde su territorio original hacia distritos más fértiles…*

Finalmente, Malinowski presenta, a modo de resumen, un cuadro o esquema (1977: 356) que combina los cuatro principios (emergencia inicial, ley del matrimonio matrilineal y exogámico, organización mágica y rango), los grupos sociales que resultan de aplicar los principios y los aspectos de los principios (legal y mitológico, legal y económico en cuanto al consumo, legal y económico en cuanto a la producción y político e histórico). Así, encuentra coherencia en usos y costumbres extrañas, como la importancia del regalo, las prácticas mágicas o el rango, y encuentra una lógica en el comportamiento de los trobriandeses. Es el resultado del análisis funcional.

3. La antropología económica

Firth, en su artículo «E1 lugar de Malinowski en la historia de la antropología económica», aparecido en la obra colectiva ya citada que él edita, parte de que *en la contribución de Malinotvski a la antropología económica se da una paradoja.* En efecto por una parte, *suyo es el mérito de haber abierto el camino para una estimación más justa del tema,* y por otra, su análisis económico *a lo largo de toda su obra* fue *sencillo, nada sofisticado.* Sin embargo, Firth juzga que el aporte real de Malinowski en este terreno se debe a tres cosas:

> *a la novedad de sus investigaciones directas sobre el terreno, hechas siempre con la atención despierta a todas las implicaciones económicas; a la fuerza y sinceridad de su exposición concreta, y a su clarividencia al interesarse por las relaciones entre la economía y otros aspectos del sistema social tanto al menos como por los fenómenos económicos en sí mismos. Esta preocupación por el contenido social de los fenómenos económicos se debió probablemente al hecho de que los conocimientos teóricos que tenía Malinowski procedían más de… sociólogos que de los economistas propiamente dichos, con los que nunca tuvo demasiados contactos (1974: 227).*

Malinowski estudia la economía primitiva en sus trabajos sobre los aborígenes australianos (1913), los nativos de Mailu (1915) y el anillo kula de las islas Trobriand (1922). Una palabra sobre este. Es un sistema de intercambio ritual, por el cual las comunidades de las islas intercambian collares y brazaletes, hechos de conchas marinas rojas y blancas, respectivamente. Los collares recorren el circuito de asociados kula en un sentido y los brazaletes en el opuesto; cada isla sólo intercambia con sus vecinos inmediatos, pero el anillo llega a abarcar unos 150 mil km2. del Pacifico. Los collares y brazaletes no tienen importancia en sí, sino sólo valor ritual y de prestigio, aunque, una vez realizadas las permutas rituales, los isleños intercambian bienes de consumo. Finalmente, este tráfico exige la organización de grandes expediciones, que suponen la preparación de canoas, el conocimiento de la magia y los mitos para el buen éxito de aquellas, etc., todo lo cual es descrito detalladamente por Malinowski.

En este terreno, como en otros, Malinowski critica la teoría evolucionista y en particular a su maestro de Leizig Karl Bücher, que postulaba un estadio pre económico en la historia, representado por los pueblos primitivos contemporáneos. Según Panoff, *es un período especialmente poco halagüeño de la historia humana que los salvajes aún no habrían superado, y que se caracterizaría por la búsqueda individual del alimento, búsqueda llevada a cabo de una forma tan agotadora que ninguna otra necesidad ajena podría ser satisfecha.* A esto responde Malinowski que en Trobriand *son capaces de acumular excedentes cuantiosos, y que desconocen el feroz individualismo imaginado por los teorizantes* (1974: 45). Además, Bücher defendía un esquema evolucionista, al menos de los pueblos de la Europa central y occidental, con tres estadios: economía doméstica cerrada (los bienes son producidos donde se consumen y no hay intercambio), urbana (los bienes pasan del productor al consumidor en un intercambio directo) y nacional (los bienes pasan por una serie de economías, por medio de distintos intercambios, antes de su consumo) (Godelier 1974: 85-86). La crítica anti evolucionista se resume en seis afirmaciones, que, según Firth (1957), si *hoy nos resultan obvias, tuvieron gran importancia hace más de treinta años.*

> *1. La suposición de que el hombre primitivo, en sus asuntos económicos, es exclusivamente racional, utilitario y lógico constituye un grave error; las*

> *conveniencias sociales, las restricciones sociales y los principios de estructura social dictan buena parte del comportamiento económico salvaje…*
> *2. Entre los aborígenes australianos y entre los mailu y los trobriand existía una organización económica, lo que hacía improbable que ningún pueblo primitivo contemporáneo se encontrara en un estadio pre económico…*
> *3. Lejos de ser indolente, individualista y egoísta e irresponsable en sus asuntos económicos, el «salvaje» es capaz de un trabajo arduo y sostenido.*
> *4. Contra lo que comúnmente se piensa, los «salvajes» tienen formas de trabajo muy organizado y sistemático.*
> *5. El comercio y el cambio en las comunidades primitivas de ningún modo son necesariamente rudimentarios, sino que pueden ser regulares, organizados y complejos, tanto en lo que se refiere a las operaciones que en ellos se realizan como a los estímulos que implican.*
> *6. Los conceptos de propiedad primitiva no pueden ser definidos ni como «comunismo» del grupo, ni como derechos de posesión individual exclusiva, sino que han de serlo en términos de derechos múltiples de grupos y de individuos (1974: 228).*

Siguiendo a Firth, es útil preguntarse: *¿cuales han sido los logros y los defectos de la contribución de Malinowski* a la antropología económica?. En primer lugar, él *vio la conducta económica como parte del sistema social,* temas que expone sobre todo en dos obras (1922 y 1935). Aunque no separo aquella de este en sus análisis y, por eso, era antropólogo y no economista, estaba *interesado en el modo de asignación de sus recursos, no sólo como un sector del sistema social, sino como básicamente importante para todo el desarrollo del sistema.* Ofrece un buen ejemplo de ello en los aspectos no económicos del kula y en su interesante análisis sobre los incentivos de la producción, que tienen tanta importancia en regímenes socialistas; recuérdese la Nueva Política Económica en la naciente Unión Soviética y la pena de muerte establecida en China para ciertos delitos económicos. Con razón Firth dice que los trobriandeses

> *se veían espoleados a invertir una gran cantidad de tiempo… en un trabajo cuyo producto iba a parar a otros, porque actuaban movidos por los intereses y las ambiciones de sus status, en respuesta a reglas legales y morales y a las normas esperadas de un entramado estructural. En todo esto Malinoivski nos proporcionó lo que muy probablemente es el más penetrante análisis de los incentivos de la producción que hasta ahora se haya hecho para una sociedad no europea (1974: 235).*

En segundo lugar, en *Los Argonautas* Malinowski refuta el concepto de **Hombre Económico Primitivo** de algunos recientes manuales de economía, que está *inspirado en todas sus acciones por una concepción racionalista del beneficio personal, que logra directamente sus propósitos con el mínimo esfuerzo.* En su refutación sostiene:

> *Un solo caso bien escogido bastaría para demostrar basta que punto es absurda la idea de que el hombre, en especial el de bajo nivel cultural, actúa por motivos puramente económicos y de beneficio racionalista. El primitivo trobriandes nos proporciona el ejemplo idóneo para contradecir tan falaz teoría. (Nótese de paso hasta qué punto Malinowski había convertido su reflexión sobre el trobriandes en una reflexión sobre el hombre). Trabaja movido por motivaciones bien complejas, de orden social y tradicional, y persigue fines que no van encaminados a satisfacer las necesidades inmediatas ni a lograr propósitos utilitarios…*
>
> *Todo o casi todo el fruto del trabajo personal, y por supuesto el excedente que haya podido obtenerse en el trabajo suplementario, no se destina al propio individuo sino a sus parientes políticos… Se puede decir que cerca de tres cuartas partes de la cosecha de un individuo se destina, de una parte, al jefe como tributo y, de otra, al marido y la familia de la hermana (o de la madre) por obligación…*
>
> *Todo esto demuestra cuán grande es la diferencia entre el verdadero indígena de carne y hueso y el fantasmal Hombre Económico Primitivo, en cuyo comportamiento imaginario se han basado muchas de las deducciones escolásticas de economía abstracta (1973: 75-76).*

Aunque Malinowski con el kula destruye definitivamente la imagen del primitivo preocupado sólo por subsistir, aplastado por la **naturaleza** y sin tiempo para crear **cultura,** y pone la base de la economía sustantivista, por el peso que otorga a las variables sociales en los análisis económicos, no parece predecir la ulterior polémica entre esta y la economía formalista.

En tercer lugar, Malinowski subraya el valor económico de la magia. Así en *Los argonautas* afirma:

> *De las fuerzas y creencias que sustentan y regulan el trabajo de los huertos quizás sea la magia la más importante. Constituye una actividad independiente y el mago de los huertos, después del jefe y el hechicero, es el personaje más importante de la aldea. Esta situación es hereditaria y en*

> *cada aldea se transmite, por línea femenina, de una en otra generación como un sistema especial de magia. He dicho* sistema, *porque el mago tiene que realizar una serie de ritos y pronunciar una serie de fórmulas sobre el huerto que van sincronizadas con el trabajo y que, de hecho, inician las etapas de cada labor y de cada nuevo desarrollo del ciclo de las plantas. Y además, antes de iniciarse las tareas del cultivo, el mago debe consagrar el emplazamiento con un gran acto ceremonial… De este modo, la magia cumple una función reguladora y sistematizadora del sistema agrícola. El mago, celebrando los ritos, marca el ritmo, constriñe a la gente para que se dedique a las tareas adecuadas y cuida de que las cumplan bien y a tiempo. De forma marginal, la magia también impone a la tribu buena cantidad de trabajo suplementario, en apariencia inútil, y sus normas y tabús operan como elementos incordiantes. A la larga, sin embargo, no cabe duda de que la magia, por su función de ordenar, sistematizar y regular el trabajo, tiene un valor económico incalculable para los indígenas (1973: 73-74).*

En este texto se expresa algo que se verá después: el carácter utilitario de la magia, que sirve para apuntalar la actividad agrícola, mientras que el de la religión es celebratorio. La tesis expuesta del valor económico de la magia ha sido criticada, como observa Firth (1974: 236), porque, si la magia unas veces estimula la confianza en la actividad económica, otras genera ansiedad, y porque hay formas de magia que inhiben el progreso técnico, al limitar la búsqueda de nuevas alternativas técnicas, apuntalando mágicamente las existentes.

En cuarto lugar, Malinowski ilustra varias categorías de interés teórico. Como observa Firth, el distingue la categoría *tecnológica de los objetos hechos para fines prácticos, la ceremonial de los que se usaban como instrumentos rituales,* y finalmente la *económica de los objetos que tenían valor de cambio* (1974: 237). Además, ilustra el concepto de cambio y, sobre todo, el de reciprocidad:

> *él fue quien saco a la superficie e introdujo abiertamente en la literatura antropológica el concepto de reciprocidad, que aunque puede inducir a error si se toma como un principio axiomático, resulta un instrumento inapreciable en el estudio de la naturaleza de las transacciones, aunque solo sea porque ayuda a centrar la atención en las posibles implicaciones amplias de cualquier transferencia simple de bienes o servicios, y así la sitúa en el lugar que le corresponde dentro del sistema de transacciones (1974: 238).*

Debe recordarse el influjo de Malinowski sobre Mauss en su *Ensayo sobre los dones,* publicado en *Année Sociologuique* (1923-1924), en el que Mauss emplea largamente el material de Malinowski sobre Trobriand (1971: 179-192). Mauss afirma:

> *Esos conceptos de derecho y economía, que nos complacemos en oponer entre sí: libertad y obligación, liberalidad-generosidad-lujo y ahorro-interés-utilidad, no estaría de más volver a meterlos en el crisol… Una vez más, una noción compleja inspira todos los actos económicos que acabamos de citar; y dicha noción no es la de una prestación puramente libre y puramente gratuita, ni la de la producción y el intercambio puramente interesados de lo útil (en Panoff 1973: 43).*

Panoff añade que el gran aporte de *Los Argonautas* es *demostrar que no existe «don puro», ni «Comercio puro», y que las verdaderas funciones de la institución kula deben ser investigadas muy lejos de las racionalizaciones o de las miras conscientes de los habitantes de las islas Trobriand* (1973: 49).

4. La antropología de la religión

Como en los demás campos de la cultura, el **postulado** funcionalista sobre la religión es que ésta, cualquiera que sea la sociedad en la que se desarrolle, **tiene sentido.** Nadel en «Malinowski, sobre la magia y la religión», ensayo publicado en Firth (1957), escribe:

> *No parece haber mejor modo de resumir la contribución de Malinowski al estudio de las creencias religiosas que diciendo que él fue el primero que encontró un nuevo modo de contemplar esos fenómenos y una nueva lógica en ellos, y que sus sucesores heredaron, desarrollaron y sin duda también corrigieron esas ideas suyas. La «lógica» para Malinowski era la lógica de la racionalidad. La magia, la religión, la mitología tenían que tener sentido. Aunque ese sentido resultara muchas veces demasiado simplificado y se pareciera demasiado al sentido común, su búsqueda constante constituyó para nosotros, sucesores suyos, una guía sin la que probablemente no hubiéramos sido capaces de encontrar nuestro camino (1974: 224).*

Tras esta visión de conjunto, paso a presentar, en primer lugar, su enfoque sobre el mito en el ensayo «E1 mito en la sicología primitiva» (1927), y en segundo lugar, su enfoque sobre la magia y la religión en su

obra *Magia, ciencia, religión* (1948). En cuanto al mito, frente a las escuelas históricas y evolucionistas de Frazer con el mito del sacerdote-rey en *La rama dorada* y de Rivers, para quien *el mito es una reposición verídica del pasado,* Malinowski analiza que función cumple el mito hoy y concluye que justifica los puntos fundamentales de la cultura del grupo:

> *El mito tal como se da en las comunidades salvajes, es decir en su forma de vida original, no es meramente un relato, sino una realidad viviente; no es una ficción, como la novela que hoy leemos, sino algo que se cree sucedido en los tiempos primigenios y que a partir de entonces influye sobre el mundo y los destinos humanos. El mito resulta así para el salvaje lo que para el cristiano piadoso la historia bíblica… El mito cumple en la cultura primitiva una función indispensable: expresa, exalta y codifica las creencias; custodia y legitima la moralidad; garantiza la eficiencia del ritual y contiene reglas prácticas para aleccionar al hombre. Resulta así un ingrediente vital de la civilización humana (1963: 32-33).*

En cuanto al segundo tema, debe notarse que Malinowski pone las tres palabras del título de su obra en distinto orden al de la secuencia de Frazer de magia, religión y ciencia, y comienza afirmando que dichos términos no son etapas de un desarrollo, sino sistemas simbólicos que existen en todas las sociedades, aunque no tengan en estas la misma importancia:

> *No existen pueblos, por primitivos que sean, que carezcan de religión o magia. Tampoco existe, ha de añadirse de inmediato, ninguna raza de salvajes que desconozca, ya la actitud científica, ya la ciencia, a pesar de que tal falta les ha sido atribuida. En toda comunidad primitiva, estudiada por observadores competentes y dignos de confianza, han sido encontrados dos campos claramente distinguibles, el Sagrado y el Profano; dicho de otro modo, el dominio de la Magia y de la Religión, y el dominio de la Ciencia (1974: 13).*

Para probar esta tesis, Malinowski analiza y critica cuatro teorías en boga sobre la religión primitiva: el animismo de Tylor, el magismo de Frazer, el sociologismo de Durkheim y la mentalidad primitiva de Lévy-Bruhl. Recojo dicha crítica:

a. Tras resumir el animismo de *La cultura primitiva* (1871) de Tylor, según el cual las creencias de la humanidad han evolucionado desde la creencia en las ánimas hasta el monoteísmo cristiano, Mali-

nowski dice que tal *interpretación de la religión, a pesar de la importancia que en su día tuvo, se basaba en una serie de datos demasiado angosta y concedía al salvaje un status de racionalidad y de contemplación excesivamente alto.* Además, añade que la moderna etnografía muestra al primitivo *más interesado en pesca y horticultura, en hechos y festejos de su tribu, que en especulaciones sobre sueños y visiones o en explicaciones de «dobles» o estados catalépticos* y descubre *otros muchos aspectos de la religión primitiva que es imposible encajar en el esquema de Tylor referente al animismo* (1973: 14-15).

b. Al hablar de Frazer, analiza por separado **los tres problemas madres** de éste sobre la religión primitiva, a saber la magia y su relación con la religión y la ciencia, el totemismo y su influjo en el credo salvaje, y los cultos de la fertilidad. Sobre el primer problema, Malinowski, tras recordar la teoría de la manipulación-súplica de Frazer y el pensamiento de Preuss en Alemania, Marett en Inglaterra y Hubert y Mauss en Francia, que en parte critican y en parte apoyan a Frazer, sostiene:

> *Estos estudiosos postulan que, a pesar de su similar apariencia, ciencia y magia difieren sin embargo de un modo radical. La ciencia nace de la experiencia, la magia está fabricada por la tradición. La ciencia se guía por la razón y se corrige por la observación; la magia, impermeable a ambas, vive en la atmósfera del misticismo. La ciencia está abierta a todos, es decir es un bien común de toda la sociedad; la magia se oculta, se enseña por medio de misteriosas iniciaciones y se continúa en una tradición hereditaria o, al menos, sumamente exclusiva. Mientras que la ciencia se basa en la concepción de ciertas fuerzas naturales, el hontanar de la magia es la idea de un poder místico e impersonal en el que creen la mayor parte de los pueblos primitivos. Tal poder, llamado mana por algunos melanesios, arungquiltha por ciertas tribus australianas, wakan, orenda, manitu por algunos indios de América y que en otros lugares carece de nombre, es, se ha establecido, una idea casi universal que se encuentra en cualquier lugar donde florezca la magia… De esta suerte, el mana y no el animismo es la esencia de la «religión pre animista» y, a la vez, constituye la esencia de la magia que, de tal modo, resulta radicalmente diferente de la ciencia (1974: 16-17).*

c. Malinowski critica también a Durkheim que, en *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), sostiene que el totemismo es la más antigua forma de religión y que **lo religioso** es idéntico a **lo social,** porque

el dios del clan… no puede ser otra cosa sino el clan mismo y porque *de una manera general… una sociedad posee todo lo que se precisa para hacer nacer la sensación de lo divino en las mentes de los hombres tan solo mediante el poder que sobre ellas detenta: pues para sus miembros es lo que Dios para sus adoradores* (1968). Malinowski resume su crítica en estas palabras:

> *Para resumir, diremos que los enfoques de Durkheim y de su escuela son inaceptables. Primero, porque en las sociedades primitivas la religión también tiene, en gran parte, sus fuentes en el ámbito puramente individual. En segundo lugar, porque la sociedad, en cuanto multitud, no se abandona siempre, en absoluto, a la producción de creencias o incluso de estados mentales religiosos, mientras que, por el contrario, la efervescencia colectiva es a menudo de naturaleza enteramente secular. En tercer lugar, porque la tradición, la suma total de ciertas reglas y logros culturales, engloba, y en las sociedades primitivas mantiene fuertemente unidos, el campo de lo sagrado y lo profano. Y, por fin, porque la personificación de la sociedad, el concepto de una «alma colectiva» carece de fundamentación fáctica y es contrario a los métodos de la ciencia social (1974: 68-69).*

d. En cuanto a Lévy-Bruhl, Malinowski reconoce que *el problema del conocimiento primitivo se ha visto singularmente descuidado por la antropología,* que se ha limitado *exclusivamente a la religión primitiva, mitología y magia.* Una excepción es Lucien Lévy-Bruhl, que, según la síntesis que hace Malinowski, piensa que el salvaje *carece en absoluto de tal sobriedad mental y esta, sin remisión y de un modo completo, inmerso en un marco espiritual de carácter místico,* y que no tiene *ninguna idea clara de sustancia y atributo, de causa y efecto, de identidad y contradicción. Su mentalidad es la de una confusa superstición, «prelógica», hecha a base de «participaciones místicas»* (1974: 23-24). Malinowski responde a Lévy-Bruhl con pruebas empíricas de su largo trabajo de campo entre las tribus melanesias, que se refieren a la agricultura, la construcción de canoas, la pesca, la guerra, la salud y la muerte, y concluye así:

> *De suerte que en su relación con la naturaleza y el destino, ya sea que se trate de explotar a la primera o de burlar al segundo, el hombre primitivo reconoce las fuerzas naturales y sobre-naturales, y trata de usar de ambas para su beneficio. En las ocasiones en que la experiencia le ha ensenado que el esfuerzo que guía el conocimiento es de alguna eficacia, no escatimará el uno ni echará al otro en olvido. Sabe que una planta no crecerá por influjo*

> *mágico tan sólo, o que una piragua no podrá flotar o navegar sin haber sido adecuadamente construida o preparada… El nativo nunca fía en su magia solamente… Pero recurrirá a ella siempre que se vea compelido a reconocer la impotencia de su conocimiento y de sus técnicas racionales (1974: 33).*

Pasando ya al tema de diferenciar la magia de la religión, Malinowski dice que la primera es utilitaria y un medio para lograr algo, mientras que la segunda es celebratoria y un fin en sí misma. Para ello compara un rito para evitar la muerte en el parto y un rito para celebrar un nacimiento:

> *El primer rito se lleva a efecto como un medio para un fin. Tiene un sentido práctico bien definido, el cual resulta conocido para todos los que son partícipes en él y que, además, puede ser comunicado por cualquier informador nativo. La ceremonia postnatal, verbigracia una presentación del recién nacido o una fiesta de júbilo por tal suceso, carece de propósito: no es un medio para un fin, sino un fin en sí misma. La tal expresa los sentimientos de la madre, el padre, los parientes… Esta diferencia va a servirnos como una distinción prima facie entre religión y magia. Mientras que en el acto mágico la idea y el fin subyacentes son siempre claros, directos y definidos, en la ceremonia religiosa no hay finalidad que vaya dirigida a suceso alguno subsecuente. Tan sólo al sociólogo le será posible establecer la función, esto es, la raison d'être sociológica de tal acto. Al nativo siempre le será posible constatar el fin de un rito mágico, pero de una ceremonia religiosa no dirá sino que se lleva a efecto porque tal es el uso, o porque ha sido ordenado, o quizás narrará un acto explicativo (1974: 40).*

Malinowski da más ejemplos sobre los ritos mágicos y religiosos. Entre los primeros están los ritos que se hacen con ocasión de la pesca en alta mar, para conjurar los peligros, mientras que se juzgan innecesarios para pescar en una laguna. Entre los segundos, está el rito de iniciación, que es religioso porque muestra *claramente cómo la ceremonia y su finalidad son una misma cosa, esto es, como el fin se realiza en la misma consumación del acto* (1974: 43). Tales ritos, aunque sean un fin en sí mismos, cumplen una función social, pues *son un medio, en modo extremo eficiente, de transmitir el poder tribal, de asegurar la continuidad en la tradición y de mantener la cohesión de la tribu* (1974: 43).

5. Antropología sicológica

Malinowski desarrolla ciertos temas que en su tiempo abordaba en Estados Unidos la escuela de cultura y personalidad. Así, frente al integracionismo de Ruth Benedict, que trata de explicar cómo se relacionan las partes de una cultura, Malinowski responde con el funcionalismo, que se basaba en último término en la teoría de las necesidades. Frente al relativismo cultural de Margaret Mead, Malinowski construye un cuadro de necesidades básicas, derivadas e integrativas. Y frente a Freud y a su teoría del sicoanálisis basada en el complejo de Edipo, Malinowski escribe el ensayo «La familia matriarcal y el complejo de Edipo», usando el término matriarcal en el sentido que la antropología posterior llama matrilineal, y se hace una triple pregunta. En primer lugar, ¿existe también dicho complejo en las sociedades matrilineales?:

> *Nuestro análisis establece que las teorías de Freud no sólo corresponden a la sicología humana en sus rasgos generales, sino que se adaptan estrechamente a las transformaciones que las diferentes formas sociales producen en la naturaleza humana… Y si bien encontramos una notable confirmación del contenido principal de la sicología freudiana, tal vez nos veremos obligados a modificarlo en ciertos detalles… y renunciando a una validez universal del complejo de Edipo, estudiar por separado cada tipo de cultura con objeto de establecer su particular complejo correspondiente (1963: 267).*

En segundo lugar, ¿qué forma toma el complejo de Edipo entre los isleños de Trobriand frente al del mundo occidental?. Aunque Malinowski juzga *diferir el tratamiento de este tema para un libro posterior,* responde que *calificando a ambas estructuras de un modo breve, aunque algo rudo,* si en occidente dicho complejo *reside en el deseo reprimido de matar al padre y de casarse con la madre,* entre los isleños de Trobriand, *cuya estructura social es matrilineal, lo caracteriza la aspiración de casarse con la hermana y matar al hermano de la madre* (1963: 266). Y en tercer lugar, ¿por qué el complejo de Edipo toma esa forma en las sociedades matrilineales?. Malinowski afirma:

> *Las fuerzas represoras y conformadoras obran en Melanesia de dos maneras: por sujeción a la ley matriarcal de la tribu y por las prohibiciones que se derivan de la exogamia. Aquélla se realiza merced al influjo de la hermana de la madre, que apelando al honor, el orgullo y la ambición del*

> *niño, cimenta una relación con él en muchos aspectos semejantes a la que existe entre nuestros padres e hijos. De otra parte, los esfuerzos que el tío reclama y la rivalidad entre el sucesor y el precursor, abren el camino a los elementos negativos de celo y de rencor. De esta suerte formase una actitud ambivalente… El segundo tabú –la interdicción del incesto– se ciñe a la hermana y, en menor grado, a las demás parientas cognadas y las mujeres del clan, a las que rodea con el velo de secretos sexuales. La hermana es la representante de toda esta clase de mujeres y a ella refiérese el tabú más severo (1963: 265).*

De esta manera Malinowski parece limitarse a traducir el complejo de Edipo freudiano a las particulares condiciones de la familia trobriandesa, pero sin referirse para nada al nudo del problema que está precisamente en el deseo de matar al padre por ser rival en el amor de la madre, situación que no existe entre el tío materno y la propia hermana, pues estos no tienen relaciones sexuales. Para explicar esta afirmación, que resulta disonante en la obra bastante coherente de Malinowski, quizás sea útil recordar la opinión de Leach en el citado artículo sobre los padres fundadores (1965):

> *Malinowski presentó esta teoría de una manera provocativa a propósito y la reacción de Ernest Jones fue al mismo tiempo predecible y bien recibida. El sicoanálisis estaba de moda, era una elegante novedad entre los radicales «avanzados». El controversial desafío de Malinowski a la posición freudiana le coloco justamente en el centro de la vida intelectual de Londres. En estos círculos poco antropológicos, se supuso inmediatamente que la libertad de restricciones sexuales de los trobriandeses podría darnos clases de moral. En poco tiempo las ideas de Malinowski se convirtieron en lemas de la educación progresista… El libro The Sexual Life of Sauvages es simplemente un relato de la organización doméstica en Trobriand y es mucho menos libidinoso que la novela moderna promedio. Pero el título le garantizaba un lugar en los escaparates de la calle Old Compton… Las notas contemporáneas sobre este trabajo son fascinantes.* ***Man,*** *la revista oficial de los antropólogos, lo ignoro. Todas las revistas decentes pasaron por alto los puntos de interés antropológico; sólo se fijaron con pasmada incredulidad… en que los trobriandeses desconocen la parte biológica de la procreación.*

6. Teoría de las necesidades

Este tema es desarrollado por Malinowski en su obra póstuma ya citada *Una teoría científica de la cultura* (1944). Para Piddington, que escribe sobre «La teoría de las necesidades de Malinowski» en el libro colectivo de Firth (1957), dicho tema *quizás sea el más importante, el más ambicioso y con certeza es el más desatendido* en la interpretación de la cultura de Malinowski (1974: 39).

Este en su ensayo «La teoría funcionalista» (1939) ya hizo una primera y breve formulación de la teoría de las necesidades:

> *Propondría que tomáramos como punto de partida dos axiomas: primero, que toda cultura debe satisfacer el sistema biológico de necesidades, tales como las impuestas por el metabolismo, la reproducción, las condiciones fisiológicas de la temperatura, la protección contra la humedad, el viento y los impactos directos de fuerzas dañinas del clima y de la intemperie, la seguridad con respecto a seres humanos o animales peligrosos, el reposo ocasional, el ejercicio del sistema nervioso y muscular en movimiento y la regulación del desarrollo. El segundo axioma de la ciencia de la cultura es que toda manifestación que implique el uso de utensilios materiales y la realización de actos simbólicos, presupone, al mismo tiempo, que se ha dado importancia a un rasgo de la anatomía humana y que hay una referencia, directa o indirecta, a la satisfacción de una necesidad corporal… Tan pronto como el cuerpo humano es suplementado con un bastón o con una piedra, una lumbre o una capa, el uso de tales prendas, herramientas o utensilios, no sólo satisface una necesidad corporal, sino que satisface necesidades derivadas…*
>
> *Los seres animales que pasan de la alimentación obtenida directamente del medio que los rodea a los víveres recolectados, conservados y preparados, se morirían de inanición si el proceso se interrumpiera en cualquier etapa. Nuevas necesidades de carácter económico deben registrarse junto a la puramente biológica de la nutrición (1967: 197-198).*

Para Malinowski, la cultura exige, pues, la satisfacción de dos tipos de necesidades, básicas y derivadas, las primeras responden a la misma naturaleza animal del hombre y las segundas, a su naturaleza cultural. Luego Malinowski añade que debe admitirse que desde el inicio de una cultura, *su transmisión por medio de principios generales simbólicamente estructurados es también una necesidad. El conocimiento… no podría es-*

tar ausente ni aun en las más primitivas manifestaciones culturales (1967: 200). Así hay un tercer tipo de necesidades, las integrativas. Pero se ha criticado a menudo a Malinowski que emplea nombres distintos para hablar de los tres tipos de necesidades.

La teoría de las necesidades es ampliada por Malinowski en su ensayo «Una teoría científica de la cultura» (1944). Allí define las *necesidades básicas como las condiciones ambientales y biológicas que deben cumplirse para la supervivencia del individuo y del grupo.* Luego presenta un diagrama de secuencias vitales o *serie permanente incorporada a todas las culturas* en tres pasos **(impulso, acto y satisfacción).** Así, respiración-inspiración del oxígeno-eliminación del monóxido de carbono de los tejidos; hambre-ingestión de alimentos-saciedad; sed-absorción de líquido-satisfacción, etc. Pero Malinowski observa que *ni la necesidad más simple, ni la función fisiológica más independiente de las funciones del medio, pueden ser consideradas como totalmente inalterables ante la acción de la cultura* (1967: 92-94).

En el capítulo X del ensayo Malinowski presenta un cuadro de siete necesidades básicas (metabolismo, reproducción, bienestar corporal, seguridad, movimiento, crecimiento y salud) y sus respectivos concomitantes culturales (abastecimiento, parentesco, abrigo, protección, actividades, ejercicio e higiene). En el capítulo XI hay otro cuadro sobre los imperativos instrumentales de la cultura y los concomitantes culturales de los imperativos:

> *1. El patrimonio cultural constituido por los utensilios y bienes de los consumidores debe ser producido, usado, mantenido y reemplazado por nueva producción* ***(economía).***
> *2. La conducta humana en cuanto se refiere a la prescripción técnica, consuetudinaria, legal o moral debe ser codificada, regulada en acción o sanción* ***(control social).***
> *3. El elemento humano gracias al cual se mantiene toda institución debe ser renovado, formado, disciplinado y provisto de pleno conocimiento de la tradición del grupo* ***(educación).***
> *4. Dentro de cada institución, la autoridad debe ser definida, equipada con poderes, dotada de los medios para la ejecución compulsiva de sus mandatos* ***(organización política)*** *(1963: 147).*

Y en el capítulo XII se refiere Malinowski a las necesidades integrativas, es decir

> *a los códigos de normas constitucionales, a las concepciones mitológicas y a los valores que estimulan e integran la conducta del grupo organizado. Todo esto permanece en cierto modo en el aire mientras no podamos definir, desde el punto de vista de nuestro análisis de la cultura, fenómenos tales como el lenguaje, la tradición oral o escrita, la naturaleza de ciertos conceptos dogmáticos dominantes y el modo por el cual sutiles reglas morales se incorporan a la conducta. Cualquiera sabe que todo esto está basado principalmente en la enseñanza verbal o en temas lingüísticos, vale decir, en pleno dominio del simbolismo… La tesis central aquí sostenida es que el simbolismo, en su naturaleza esencial, es la modificación del organismo que permite la transformación de un impulso fisiológico en un valor cultural (1963: 154-155).*

Son necesidades integrativas la tradición, los valores, la religión, el lenguaje, el conocimiento y otras formas de simbolismo. La diferencia entre los tres tipos de necesidades se aclara con un ejemplo: un grupo satisface su hambre con ciertos alimentos (necesidad básica), que logra por un sistema económico propio (necesidad derivada), que se apoya en creencias religiosas como la ética calvinista en el capitalismo según Weber (necesidad integrativa). No puede olvidarse la contribución que significa esta teoría. Como dice Piddington:

> *La contribución especifica de la teoría de las necesidades ha de verse en el relieve que en todos los niveles da a los determinantes biológicos de las actividades culturales y en los principios de análisis y de comparación que de este modo proporciona y que tienen validez universal. Centrar la atención en el hecho de que la cultura implica simbolismo no nos proporciona nada más que un catálogo de diferentes sistemas simbólicos, a menos que reconozcamos la función instrumental universal del simbolismo como mecanismo de integración, cooperación y transmisión; subrayar la importancia y diversidad de los valores sólo nos da otro catálogo semejante, a no ser que reconozcamos su base dinámica en los impulsos biológicos, canalizados por mecanismos culturales y transformados por ellos en sistemas de valores; y el estudio de la estructura social, especialmente si se concibe explícitamente como una simple descripción de sistemas sociales, no nos da la menor indicación de por qué los sistemas sociales subsisten y hasta nos induce a creer que tienen alguna íntima tendencia a hacerlo. Mas no es éste el caso*

si reconocemos en la estructura social uno de los instrumentos culturales merced a los cuales el hombre satisface sus necesidades primarias, derivadas e integrativas (1974: 45-46).

7. Juicio sobre Malinowski

Cierro esta síntesis sobre Malinowski con un juicio global de su obra, aunque a lo largo de la exposición he hecho distintos comentarios críticos sobre puntos concretos. En primer lugar, su gran aporte es su metodología de trabajo de campo, que inventó y enseñó a generaciones enteras de antropólogos ingleses, mérito que no se aminora por las revelaciones de su diario, que sólo confirma la superación del hombre por su obra, en frase ya citada de Panoff.

En segundo lugar, Malinowski crea la teoría funcional en antropología y marca un nuevo rumbo a la disciplina. Frente al evolucionismo imperante, sostiene que las culturas primitivas «tienen sentido», que los elementos de estas muestran una interdependencia, que ellas funcionan con una lógica propia y así los primitivos son tan adultos como los occidentales, sólo que actúan con premisas y medios distintos. Malinowski escribe:

Lo más importante es darse cuenta de que el hombre primitivo usa todo su saber siempre que puede. Debemos descartar la noción de que el salvaje es un niño o un necio, un místico o un simple. He visto en acción al cazador salvaje: conoce sus animales y sus costumbres, está familiarizado con sus armas, la fuerza de su lanza o el vuelo de su bumerang. Me he confiado a los marinos salvajes en sus frágiles embarcaciones por los peligrosos mares y bajo condiciones azarosas. Entienden el viento y el tiempo, la estabilidad y las mareas, de una manera de verdad digna de confianza, esto es en un sentido científico.

Es sólo porque puede observar correctamente y pensar con claridad que, con sus sencillos instrumentos y limitada cooperación, puede el hombre primitivo dominar a la naturaleza tan bien y tan efectivamente como de hecho lo hace.[3]

3 Esta cita, que refleja una idea, central de la teoría funcionalista, está tomada del ya citado artículo de Leach en *Encounter* (1965).

Y como escribe Leach, *en 1965 el esquema de Malinoivski no parece muy atrevido, pero en 1920 era extraordinariamente heterodoxo.* Sin embargo, tal funcionalismo tiene sus límites. Al respecto decía Lévi-Strauss: *Afirmar que una sociedad funciona es una perogrullada, pero afirmar que en el seno de una sociedad funciona todo, es un absurdo* (en Panoff 1974: 79). Por su parte Leach en *Sistemas políticos de la Alta Birmania* (1954), indicando la necesidad de completar la perspectiva más funcional con la del conflicto, observa:

> *Cuando el antropólogo intenta describir un sistema social, necesariamente sólo describe un modelo de la realidad social. Este modelo representa, en efecto, la hipótesis del antropólogo sobre «cómo funciona el sistema social». Por tanto, las distintas partes del sistema modelo constituyen necesariamente un todo coherente: es un sistema en equilibrio. Pero esto no implica que la realidad social constituya un todo coherente; por el contrario, en la mayor parte de los casos la situación real está llena de inconsistencias; y son precisamente estas inconsistencias las que pueden proporcionarnos la comprensión de los procesos de cambio social (1976: 30).*

El mismo Malinowski parecía estar consciente de los límites de su teoría y, por eso, en «La teoría funcionalista» (1939) llega a afirmar:

> *Este tipo de análisis funcional está fácilmente expuesto a la acusación de tautología y perogrullada, así como a la crítica de que implica un círculo vicioso, porque, evidentemente, si definimos la función como la satisfacción de una necesidad, es fácil sospechar que la necesidad que debe ser satisfecha ha sido introducida con el fin de satisfacer la necesidad de satisfacer una función. Así, por ejemplo, los clanes son un tipo adicional, podríamos decir supererogatorio, de diferenciación interna. ¿Podemos hablar de una necesidad legitima para tal diferenciación, en especial cuando la necesidad no siempre está presente, puesto que no todas las comunidades tienen clanes y no obstante marchan muy bien?.*
>
> *Desearía decir ante todo que aquí no soy yo mismo demasiado dogmático. Sugeriría más bien que un concepto de función en este sentido… podría ser útil como una reorientación de la búsqueda… Por lo tanto, presento el concepto de función, en primer término, como un recurso heurístico (1967: 196).*

Es decir, para Malinowski no es que el funcionalismo diga que todos los elementos sociales de una realidad social determinada cumplen una función, sino que, para conocer la realidad social, es útil preguntar-

se el «para que» o la «función» que cumplen cada uno de los elementos culturales. Y así puede haber supervivencias que ya no sirven para nada. Pero Malinowski se resiste a admitir éstas y atribuye su existencia al desconocimiento de la cultura: *Cuanto mejor conocido es un cierto tipo de cultura, menos supervivencias existen del mismo* (Mercier 1969: 137).

En tercer lugar, mucho más discutible es la teoría de las necesidades. Se han hecho muchas críticas, que Piddington trata de satisfacer en su ensayo (1974: 52-57). Harris en *El desarrollo de la teoría antropológ*ica (1978) observa que la lista de necesidades de Malinowski es *una lista ad hoc, en la que los sicólogos y fisiólogos introducirían sin duda enmiendas sustanciales,* y que la *lógica de las conexiones entre las necesidades instrumental y sus bases sicobiológicas nunca deja de ser arbitraria* (1978: 477). Ambos puntos habían sido criticados como arbitrarios por Luis Cencillo y José L. García, que señalan en el esquema

> *una doble arbitrariedad: la fijación de las necesidades básicas (su independencia y su número) y la correlación de las mismas con sus respuestas correspondientes. Es dudoso, por ejemplo, que el matrimonio sea sin más una respuesta directa a la necesidad básica de la reproducción. Generalizar esta afirmación es ignorar, entre otras cosas, no solo la pluralidad sociocultural de la institución, sino también otras canalizaciones distintas del matrimonio, institucionalizadas en algunas culturas, que podrían responder con el mismo derecho a la necesidad de reproducción. Por lo demás, Malinowski deduce las necesidades básicas a partir de las respuestas culturales que observa, en lugar de experimentar el camino inverso, convirtiendo así en teoría lo que debería funcionar como datos. Sorprendentemente lo que parecía más evidente, la base biológica, se determina a partir de las instituciones culturales, que era donde anidaba el problema de la deformación del campo semántico.*[4]

4 En *Antropología cultural y sicológica*. Madrid, 1973, Universidad Complutense, p. 413.

Capítulo III
La raíz estructural

Como se vio en el capítulo anterior, la raíz estructural de la antropología inglesa se debe a Radcliffe-Brown, que por eso es considerado cofundador de la Escuela.

Alfred R. Radcliffe-Brown (1881-1955)

Nace en Birminghan y muere en Londres. Es considerado, al lado de Malinowski, fundador de la antropología social inglesa. Llevaba el apellido paterno Brown, pero en 1926 con una escritura pública decidió anteponer el materno Radcliffe y usarlos juntos. En su vida se pueden distinguir tres periodos: formación académica y de campo, actividad profesional y docente en varios países y docencia en la Universidad de Oxford, donde llega a ser el teórico de la antropología inglesa. Primer periodo (1902-1908): Racliffe-Brown, que se quedó huérfano de padre muy pronto, gana en 1902 una beca en el *Trinity College* de Cambridge, donde estudia, por influjo de su hermano y tutor, ciencias humanas, aunque el quería estudiar ciencias naturales. Uno de sus profesores es W. Rivers (1964-1922), médico y sicólogo, que había participado en la expedición de Cambridge al estrecho de Torres. Su inclinación hacia las ciencias naturales explica quizás su deseo, que luego se verá, de concebir la antropología como la ciencia natural de la sociedad humana.

Entre 1906 y 1908 realiza, por consejo de Rivers y con las ideas difusionistas de este, su primer trabajo de campo en las Islas Andaman, que tenían unos mil trescientos habitantes, tras las epidemias desatadas por la ocupación europea, y que en la actualidad son parte de la India.

Según Kuper, dicho trabajo de campo se caracteriza por su rigor metodológico, pero *pertenece firmemente a la era anterior a Malinowski de la investigación de campo. Lo mismo puede decirse de su trabajo entre los aborígenes australianos, en 1910-1912, que fue un trabajo de inspección del mismo tipo de los de Rivers y Seligman* (1971: 59). Por eso, se han señalado en su trabajo de campo los rasgos distintivos siguientes.

En primer lugar, él no inventó los métodos de Malinowski ni los aplicó. En segundo lugar, su permanencia en el campo nunca fue muy prolongada. Así, aunque vivió, hasta su ida definitiva a Oxford en 1737, como treinta años en zonas donde los «primitivos» estaban relativamente cerca, como Australia, África del Sur y Estados Unidos, hizo pocas investigaciones de campo, lo que demuestra que estas no eran el centro de su interés. Con razón observa Lowie en su *Historia* (1937): *Paradójicamente, este investigador que ha viajado tanto es en el fondo un antropólogo de gabinete que formula en su estudio los problemas que sus discípulos deben resolver en el campo. Decimos esto como caracterización y no como crítica, porque han sido muy importantes los trabajos que… estimuló de esta manera* (1974: 271).

En tercer lugar, Radcliffe-Brown nunca llego a aprender ninguna lengua indígena. En cuarto lugar, en su trabajo en Andaman tuvo fallas al aplicar el método genealógico, tan encarecido por su maestro Rivers: *Recogí cierto número de genealogías de los indígenas, pero desgraciadamente mi poca experiencia en el uso del método genealógico y mi consecuente incapacidad para superar las dificultades con que me encontraba, hicieron fracasar esta parte de la investigación* (1922: 72).

En quinto lugar, en su trabajo de campo cambio de marco teórico. En efecto, fue a las Islas Andaman como etnólogo, para reconstruir la historia o estudiar *la organización social de estas tribus tal como existía antes de la ocupación europea de las islas* (1922: 72), y salió como antropólogo social con una postura similar a la de Durkheim. Así cuando tuvo en 1913 unas conferencias de antropología en Birminghan, recogidas en la prensa local, Durkheim le escribió: *Ello me ha proporcionado una nueva prueba de la comprensión que reina entre nosotros sobre la concepción general de nuestra ciencia.* Kuper recoge esta cita (1971: 56) y añade al respecto:

> *Radcliffe-Brown nunca publicó un artículo sobre su conversión, pero señaló que este alejamiento de los intereses etnológicos de Rivers y Haddon fue bastante súbito. Las conversiones a nuevos paradigmas suelen ser rápidas y no especialmente cuestión de análisis lógico, y al dirigirse hacia Durkheim, Radcliffe-Brown formaba parte de una amplia corriente de la Inglaterra de su tiempo. El episodio es paralelo a la recepción del estructuralismo de Lévi-Strauss en la Inglaterra de los años cincuenta. Al mismo tiempo, se puede observar que la conversión ofrecía: un método científico, la convicción de que la vida social era ordenada y susceptible de un análisis riguroso, una cierta distancia de las posiciones individuales y un penacho francés de buen tono (1971: 56).*

Y en sexto lugar, los dos libros, *Three Tribes in Western Australia* (1913) y *The Andaman Islanders* (1922), que Radcliffe-Brown publicó con el material de su trabajo de campo, a pesar de las limitaciones de este, demostraron sus capacidades analíticas y se convirtieron en clásicos sobre el tema.

El segundo período de actividad profesional y docente en varios países (1909-1937) es resumido así por Bohannan y Glazer:

> *Cuando estalló la I Guerra Mundial, Brown fue nombrado director de educación por la isla de Tonga. No le gustaba el trabajo, pero el aprendió de primera mano las dificultades de la antropología aplicada, un enfoque que acabo desengañándolo.*
> *La mayor parte de su vida activa la pasó como viajero por África, Australia y Estados Unidos. De 1920 a 1923, mientras tenía la presidencia de la antropología en la Ciudad del Cabo, organizo la exitosa Escuela de Vida y Lenguas Africanas. Cuando se trasladó a Australia en 1926, desarrollo un programa similar en Sidney, incluso con más éxito. Ayudó a fundar el periódico Oceanía y completó una síntesis mayor de sus primeras investigaciones, La organización social de las tribus australianas (1930-1931)…*
> *En 1931 fue a la Universidad de Chicago. Durante este tiempo trabajo sobre la ley primitiva y la sanción social; sentó las bases para el tratamiento moderno del linaje, y sistematizó y extendió su concepción de la antropología social como una «ciencia natural de la sociedad» en una serie de brillantes conferencias y seminarios (1992: 306).*

Durante sus años en Chicago Radcliffe-Brown influye sobre ciertos antropólogos norteamericanos, como Fred Egan en *La organización social de los indios pueblo del oeste* (1950) y Sol Tax. Los puntos más

importantes de su influjo sobre los estudiosos de la cultura y del particularismo histórico son dos: la conveniencia de estudiar no toda la cultura, sino sólo la estructura social, y la necesidad de hacer estudios no diacrónicos, sino sincrónicos, por el rechazo a la historia que provocaba la historia conjetural.

El tercer período (1937-1955) comienza cuando Radcliffe-Brown ocupa una cátedra en la Universidad de Oxford. Kuper observa al respecto:

> *Su regreso a Inglaterra en 1937 fue un acontecimiento tan importante en la historia de la disciplina como el regreso de Malinowski de las islas Trobriand quince años antes. Algunos vieron en Radcliffe-Brown a un clásico frente al romanticismo de Malinowski. En realidad también fue un extremista, obsesionado por su mensaje; como Malinowski, un egomaníaco y un dogmático. Ambos hombres tenían pretensiones aristocráticas, incluso de superhombres, y yo creo que es sintomático de su esencial similitud que ambos fueran enfermizos. En resumen, ambos hombres se consideraban profetas. Pero donde Malinowski era extremista, Radcliffe-Brown mantenía en orden su flujo, guiado por su inquebrantable, si bien algo ingenua, adhesión a los cánones de las ciencias naturales en el momento del cambio de siglo (1971: 53-54).*

Así comienza su influjo en la antropología inglesa a nivel teórico, que *puede medirse por la violencia del posterior repudio de Evans-Pritchard de sus dogmas centrales y por la no menos apasionada defensa de Fortes* (Kuper 1971: 67). En esta época aparecen sus dos libros más importantes. En 1950 edita con Darill Forde *Sistemas africanos de parentesco y matrimonio* (Barcelona, 1982, Anagrama) y en 1952 publica una serie de artículos, escritos entre 1923 y 1949, con el título de *Estructura y función de la sociedad primitiva* (Barcelona, 1972, Península). Además, da cursos en universidades extranjeras. Así es profesor de la Universidad de Sao Paulo (1942-1944), y tras su jubilación por límite de edad en 1946, es profesor en las universidades de Alejandría (1947-1949) y Rhodes de África del Sur (1951-1954). Después de su muerte aparecen dos obras suyas: *A Natural Science of Society* (1957) y El *método de la antropología social* (1958) (Barcelona, 1975, Anagrama).

No puedo cerrar esta nota biográfica sin hablar sobre la personalidad de Radcliffe-Brown. Kuper recoge el testimonio de Grant Watson,

que era compañero de universidad de Radcliffe-Brown y lo acompañó en su primera investigación de campo en Australia:

> *Anarchy (Anarquía) Brown, como le llamaban entonces, pues había sido anarquista declarado, tenía una reputación singular en el Trinity. A pesar de haber aprobado todos los exámenes con sobresalientes y ser Fellow y Scholar del College, eran muchos los eruditos que lo miraban con suspicacia. Era una personalidad demasiado dramática para encajar fácilmente en la conservadora vida de un College. Solía hacer afirmaciones impetuosas; tenía una brillante información sobre todas las materias. Lo cual, por supuesto, operaba contra él, y luego había vivido como un autócrata primitivo, ejerciendo un poder benéfico, pero completamente autoritario, sobre los sencillos habitantes de las Andaman, que no habían estado en condiciones de criticar sus grandes gestos. De hecho, tenía algo de superhombre y procuraba, con mayor coherencia que cualquier otra persona que yo haya conocido, vivir conscientemente y de acuerdo a un plan dictado por la razón y la voluntad (1971: 57).*

Kuper termina sintetizando la personalidad de Radcliffe-Brown por medio de la clásica comparación con Malinowski, pues es sabido que esta no sólo es un método para generalizar, sino un recurso para descubrir elementos de un hecho social:

> *Es tentador buscar las raíces de sus posteriores maneras en las privaciones de su infancia y, quizás, en las incertidumbres de joven en el temible Cambridge de su época, pero tales especulaciones no tienen fundamentos firmes. Sin embargo, se puede percibir una conexión entre la forma en que se presentaba y se veía a sí mismo, y la postura teórica que adopto en sus escritos. Su obra tiene una claridad glacial y su interés siempre fue por la situación formal, las normas y los rituales. Carece completamente de la simpatía de Malinowski por sus sujetos de estudio, lo cual, no sólo le impidió hacer esa transferencia de simpatías, que es prerrequisito del buen trabajo de campo, sino que también le impidió abarcar al individuo de carne y hueso que Malinowski ponía en las narices de los estudiantes. Su distanciamiento también fue una fuente de fuerza, pues le dio un poder controlado sobre sus análisis de los sistemas sociales, que Malinowski nunca alcanzo (1971: 58).*

No voy a enumerar los libros de Radcliffe-Brown, pues ya han sido reseñados y así paso a exponer sus grandes aportes a la antropología, empezando por el objeto que daba a esta, pues, por tratarse del cofundador de dicha disciplina en Inglaterra, es útil saber su punto de

vista al respecto. Pero antes recojo el juicio de conjunto sobre nuestro autor que hace Mercier (1966):

> *La influencia de Radcliffe-Brown ha sido muy grande, pudiendo decirse de él, aún más que de B. Malinowski, que toda una generación de investigadores de campo ingleses le debe su vocación y sus útiles de investigación. Sus ideas se difundieron también por los Estados Unidos… Ante todo, fue un maestro y animador, que no presento una síntesis completa de su pensamiento. Desde este punto de vista, puede ser comparado e igualado a F. Boas y M. Mauss. Pero lo mismo que sucede con estos, cuando se habla de la obra de sus discípulos es, en gran parte, de su obra de la que se habla. Esta manifiesta una gran coherencia y, a veces, a pesar de las apariencias, el mínimo de dogmatismo y el máximo de matices posible (1969: 139).*

1. Objeto de la antropología social

Es sabido que Radcliffe-Brown quiso tomar distancia del enfoque funcionalista y del objeto de la antropología propios de Malinowski. Por eso, en 1940 en su artículo «Estructura social», recogido como capítulo X de *Estructura y función de la sociedad primitiva* (1955), escribe:

> *Se ha dicho en más de una ocasión que pertenezco a algo llamado «Escuela Funcional de Antropología Social» y hasta que soy su líder, o uno de sus líderes. Esta Escuela Funcional no existe realmente; es un mito inventado por el profesor Malinowski. Él ha explicado cómo, utilizando sus mismas palabras, «el pomposo título de Escuela Funcional de Antropología fue inventado por mí, por mi propia iniciativa, y en gran medida procede de mi sentido de irresponsabilidad»… No hay lugar en las ciencias naturales para «escuelas» en este sentido, y yo considero la antropología social como una rama de las ciencias naturales…*
>
> *Concibo la antropología social como la ciencia natural teórica de la sociedad humana, es decir, la investigación de los fenómenos sociales con métodos esencialmente similares a los que se utilizan en las ciencias físicas y biológicas. Estoy totalmente de acuerdo en denominar a esta materia «sociología comparativa», si alguien lo desea. Es la materia en sí, y no el nombre, lo importante (1972: 215-216).*

Pero ya antes, el 13 de julio de 1923, Radcliffe-Brown, como presidente de la Sección E de la Asociación Sudafricana para el Fomento de la Ciencia, pronunció una conferencia, publicada ese mismo año y

recogida luego en *El método de la antropología social* (1958). Como se vio, Kuper no se atreve a hablar de una *conversión,* sino de un *alejamiento súbito* (1971: 56). En la citada conferencia Radcliffe-Brown plantea el objeto de la antropología social. Parte de la pregunta sobre *los fines y métodos apropiados… en el estudio de las costumbres y de los pueblos no civilizados,* porque la disciplina no puede progresar si no hay *consenso* sobre sus fines y métodos y porque *los términos «etnología» y «antropología social» o «cultural» se han aplicado indistintamente al estudio de la cultura o civilización* (1975: 25).

Luego señala con Tylor *dos métodos diferentes mediante los cuales pueden explicarse los hechos culturales,* cuyo uso indistinto ha sembrado la confusión en la disciplina. Por eso, llama método **histórico,** al que *explica determinada institución o conjunto de instituciones averiguando las etapas de su desarrollo y, en todos los casos en que sea posible, la causa u ocasión particular de cada uno de los cambios que se hayan producido* (1975: 26). Sobre el empleo del mismo observa tres cosas. Una, que este método no aporta *leyes generales como las que buscan las ciencias inductivas.* Otra, que con él no se pueden estudiar los pueblos no civilizados, porque sobre estos *prácticamente no disponemos de datos históricos.* Y la tercera, que la investigación etnológica se ha limitado a hacer una **historia conjetural,** tema que aclara con el ejemplo de la población de Madagascar, que es en parte africana y en parte asiática (1975: 26-28).

Después Radcliffe-Brown presenta el método **inductivo,** *semejante al de las ciencias naturales,* basado en el postulado de que *los fenómenos están sujetos a leyes naturales, y que, en consecuencia, es posible descubrir y demostrar, mediante la aplicación de determinados métodos lógicos, determinadas leyes generales,* que ha ido conquistando el estudio de la naturaleza (astronomía, física, química, biología, etc.). *A nuestro siglo ha correspondido lo que faltaba,* aplicar dicho método a *los fenómenos de la cultura o de la civilización,* como el derecho, la moral, el arte, el lenguaje y demás instituciones (1975: 29). Radcliffe-Brown concluye:

> *Así, pues existen esos dos métodos de tratar los hechos culturales y, como son diferentes, tanto por los resultados que persiguen como por los procedimientos lógicos mediante los cuales intentan conseguirlos, conviene considerarlos como estudios diferentes, aunque relacionados indudablemente, y*

> *darles nombres distintos… Así pues, propongo reservar el uso del término etnología para el estudio de la cultura mediante el método de reconstrucción histórica más arriba descrito, y usar el término de antropología social como nombre del estudio cuyo objetivo es formular leyes generales subyacentes a los fenómenos culturales. Me parece que al hacer esta sugerencia no hago otra cosa que hacer explicita una distinción que ya está implícita en la mayoría de los usos actuales de estos términos (1975: 29-30).*

Para afianzar su conclusión sobre el nombre y el objetivo de la antropología social, Radcliffe-Brown desarrolla con cierta amplitud dos temas, que ayudan a trazar los límites de su disciplina. Uno es explicar por qué la antropología evolucionista, la difusionista y el particularismo histórico se apartan de la antropología social. Y el otro es trazar las relaciones de su disciplina con otras que suelen considerarse cercanas, como la etnología, la sicología, la antropología aplicada y la etnografía.

Sobre el primer tenia, recuerda que la antropología nace cuando el horizonte científico estaba dominado por el evolucionismo y los antropólogos se vieron obligados a adoptarlo en el estudio de la cultura, a pesar de la ambigüedad que produjo, pues *consideraron la evolución casi exclusivamente desde el punto de vista histórico y no desde el inductivo,* y por eso trataron, no de *descubrir las leyes generales que operan en el desarrollo de la cultura, sino demostrar que dicho desarrollo ha sido un proceso por el que la sociedad humana paso por una serie de etapas* (1975: 31). Radcliffe-Brown, aunque habla del evolucionismo de Morgan en *Ancient Society* (1877) y de la crítica del mismo por Lowie en *Primitive Society* (1921), juzga que el problema de la antropología evolucionista era que no *estuvo completamente segura de sus propios fines, nunca resolvió claramente si lo que pretendía era hacer una reconstrucción de la historia de la cultura o descubrir la leyes generales de la cultura como un todo* (1975: 33).

Sobre el difusionismo, tanto alemán (Graebner y Schmidt) como inglés (Rivers, Perry y Elliot Smith), Radcliffe-Brown piensa que ha ayudado *a adoptar cada vez más el punto de vista claramente histórico* (1975: 34), punto de vista más adoptado aún por el particularismo histórico norteamericano, sobre todo por Kroeber, en su artículo «Eighteen Professions» (1915), y Sapir. Pero, si se logró consenso en definir la *etnología*

como un intento sistemático de reconstruir la historia de la cultura y se trató de definir lo mejor posible sus métodos por Graebner, Rivers y varios norteamericanos, estos no han llegado, *hasta ahora, a acuerdo general alguno con respecto a los métodos que debe utilizar la etnología,* especialmente sobre *lo que se puede y lo que no se puede llamar prueba* (1975: 36).

Sobre el segundo tema, Radcliffe-Brown dice, en primer lugar, que *la antropología social puede prescindir de la etnología, pero parece que la etnología no puede prescindir de las hipótesis que corresponden específicamente a la antropología social* (1975: 48). Sin duda la primera afirmación era entonces evidente, porque los antropólogos no habían hecho una verdadera historia, sino una historia conjetural, y la segunda también, porque las preguntas sobre el significado de las cosas ayudan a explicar el desarrollo histórico. Para apoyar la segunda afirmación, Radcliffe-Brown aduce la crítica que Kroeber, el gran defensor de los métodos históricos, hacia al reseñar la *Sociedad primitiva* de Lowie:

> *¿por qué unas culturas primitivas desarrollan clanes y tótems y otras no? Y decimos que no sabemos o que la difusión de una aldea alcanzó o no alcanzó a una determinada región… En consecuencia, parece que los etnólogos tienen el deber de conciencia de advertir cuán limitados son sus resultados (1975: 50).*

En segundo lugar, Radcliffe-Brown recuerda que tanto Kroeber como Sapir insisten en que debe excluirse la etnología, en el sentido de historia de la cultura, del intento de descubrir leyes generales, llamando a ese estudio inductivo de la cultura **sicología,** y añade:

> *Deseo subrayar con la mayor insistencia que la antropología social es una ciencia tan independiente de la sicología como esta lo es, a su vez, de la fisiología o la química de la física; esta posición no es nuestra en absoluto. Durkheim y la importante escuela de L'Année Sociologique han insistido en ello desde 1985 (1975: 37-38).*

Luego pone un ejemplo. Un hombre comete un asesinato, un juez y un jurado lo juzgan y un jurado lo condena. Este hecho puede estudiarse como comportamiento de individuos concretos o de *individuos que desempeñan sus respectivos papeles;* el primer caso es un estudio sicológico y el segundo, de antropología social. Otro tanto sucede con lo que en Alemania se llama **sicología étnica,** que explica *las costumbres y*

creencias de los pueblos primitivos desde el punto de vista de la sicología, es decir de los procesos mentales de los individuos; por ejemplo, la magia como resultado de las leyes sicológicas de la asociación de ideas. Para Radcliffe-Brown tal aplicación de la sicología a los fenómenos culturales no puede constituir una ciencia, como la explicación del comportamiento de los individuos sólo por la fisiología no puede sustituir a la sicología (1975: 39). Por eso, los fenómenos culturales deben explicarse por una ciencia independiente que es la antropología social.

En tercer lugar, Radcliffe Brown establece la relación entre la antropología social y la aplicada. Aunque la primera, al estudiar las creencias y costumbres de los pueblos primitivos, debe *descubrir su significado, su función, es decir el lugar que ocupan en la vida mental, moral y social* y así ayudar al misionero y al funcionario responsable de adaptar la cultura indígena a cambios debidos a la ocupación colonial, sin embargo para Radcliffe-Brown:

> *La misión del antropólogo social no consiste en buscar la solución de esos problemas prácticos, y me parece que sería imprudente de su parte intentarlo. El científico debe mantenerse lo más libre posible de las consideraciones sobre la aplicación práctica de sus resultados, y con mayor razón en un sector de problemas sobre los cuales se discute con acaloramiento e incluso con prejuicios. Su trabajo consiste en estudiar la vida y costumbres de los indígenas y encontrar su explicación desde el punto de vista de las leyes generales. El misionero, el maestro, el educador, el administrador y el magistrado son quienes deben aplicar el conocimiento así obtenido a los problemas prácticos con que nos enfrentamos en la actualidad (1975: 53).*

Finalmente, Radcliffe-Brown traza la relación entre la antropología social y la etnografía. Esta es *la observación y descripción de los fenómenos de la cultura o de la civilización, especialmente entre los pueblos no desarrollados* (1975: 54) y así proporciona los datos para la etnología y para la antropología social. Al principio hubo una insatisfactoria *división del trabajo* entre quienes recogían los datos (misioneros, funcionarios y viajeros) y quienes los explicaban, pues:

> *la labor de hacer observaciones en etnografía es muchísimo más difícil que en las ciencias físicas. No hay ciencia en que la observación sea más difícil ni –creo que lo puedo decir– tan difícil siquiera como en esta; y en el pasado ha sufrido mucho de la falta de observadores preparados, que son los*

> *únicos que pueden darnos descripciones dignas de crédito. Ahora se está superando gradualmente esa desventaja, y se está acumulando firmemente una masa de información recogida en muchas partes del mundo por observadores preparados (1975: 54).*

Para Radcliffe-Brown, parece evidente que *el divorcio entre la observación y la hipótesis es completamente equivocado y que el proceso de inducción, que combina observación e hipótesis, el antropólogo sólo puede llevarlo a cabo en el campo* (1975: 55).

Una vez que Radcliffe-Brown ha establecido el nombre de la disciplina, su objetivo y sus métodos, pone un ejemplo de éstos y presenta las **leyes del totemismo,** bajo la forma de afirmaciones generales que podrán probarse de modo positivo con los métodos lógicos de inducción. Tales leyes son:

> *1. En las sociedades primitivas, todas las cosas que tienen consecuencias importantes sobre la vida social se convierten necesariamente en objetos de observancia ritual (negativa o positiva), cuya función es expresar, y de ese modo fijar y perpetuar, el reconocimiento de los objetos a que se refiere.*
> *2. En consecuencia, en una sociedad que dependa enteramente o en gran medida para su subsistencia de la caza y de la recolección, las diferentes especies de animales y de plantas, y más en particular las usadas para la comida, se convierten en objetos de observancias rituales.*
> *3. En sociedades diferenciadas de determinados tipos (como, por ejemplo, las tribus divididas en clanes, es decir, en grupos de parientes), los diferentes segmentos tienden a diferenciarse unos de otros mediante diferencias de ritual, mientras que las observancias del mismo tipo general para toda la tribu se dedican a algún objeto o clase de objetos especial para cada uno de los segmentos.*
> *4. En consecuencia, mientras que en las sociedades indiferenciadas (como los habitantes de las islas Andaman) la relación ritual con los animales o plantas usados para la comida es una relación general indiferenciada entre la sociedad en conjunto y el mundo natural en conjunto, en las sociedades diferenciadas la tendencia general es a desarrollar relaciones rituales especiales entre cada uno de los segmentos (clanes u otros grupos) y una o más especies de animal o planta, o en ocasiones alguna división especial de la naturaleza que incluye una serie de especies (1975: 41-41).*

Es claro que las leyes una y tres son leyes del ritual en general. También lo son las dos y cuatro, que se pueden verificar por inducción

en distintas sociedades. Pero, como observa Lowie en su *Historia* (1937), Radcliffe-Brown, al explicar el totemismo como parte de la teoría del ritual, hace una teoría de éste demasiado estrecha que no sirve para explicar otros muchos rituales. Es cierto que Radcliffe-Brown no pretende dar una ley general del ritual, sino del totemismo, y supone que este es un tipo de ritual y por eso da una ley sobre un tipo de ritual. Oigamos a Lowie:

> *Estas proposiciones, en primer lugar, están tan completamente sin comprobación como las hipótesis históricas en contra de las cuales el autor dirige su ataque. Y en segundo lugar, la generalización fundamental que nos ofrece, es una manera bien trillada de enunciar ciertos datos descriptivos, sin pretender siquiera explicar aquellos ritos tan importantes que no indican ninguna relación con los aprovisionamientos. Los cazadores ejecutan ciertamente determinados ritos para asegurar la captura de la caza, pero los indios de las praderas ejecutan además la danza del Sol, que era la danza más importante, por una serie de otras razones tales como venganza, asegurar el restablecimiento de la salud de un pariente enfermo, etc. Una* ***ley*** *del ritual tendría que definir cuál especie figurará ritualmente, bajo qué condiciones ciertos factores de carácter no dietético determinan el ritual, por que con tanta frecuencia no es un clan, sino por el contrario alguna unidad muy distinta, la que dirige las ceremonias, y otras muchas cosas más (1974: 273-274).*

Para completar lo que piensa Radcliffe-Brown sobre el totemismo, hay que recordar que en 1929 escribió un artículo de «La teoría sociológica sobre el totemismo», publicado en *Estructura y función.* Toma este en un sentido amplio y lo aplica *siempre que una sociedad esté dividida en grupos y exista una relación entre cada grupo y una o más clases de objetos, que habitualmente son especies naturales de animales o plantas, pero que ocasionalmente pueden ser objetos artificiales o partes de un animal* (1972: 135). Así plantea, en primer lugar, el origen del totemismo, sobre el que muestra el mismo escepticismo que sobre otras investigaciones históricas:

> *En el pasado, el examen teórico del totemismo se limitaba casi exclusivamente a especulaciones sobre su posible origen. Si utilizamos la palabra origen en el sentido de proceso histórico mediante el cual aparece una institución o costumbre, o estado de cultura, entonces es indudable que las*

> *muy diversas formas de totemismo que existen en el mundo han debido de tener muy distintos orígenes. Para poder hablar de un origen del totemismo hemos de suponer que todas estas instituciones que incluimos bajo el mismo término general se han derivado, por sucesivas modificaciones, de una forma única. No creo que haya ni la más leve prueba que justifique tal suposición. Pero, si lo aceptamos así, podríamos sólo especular sobre qué forma original de totemismo puede haber sido, sobre las complejísimas series de sucesos que podrían haber producido de ella los diversos sistemas totémicos existentes, y sobre cómo, cuándo y donde apareció esa hipotética forma original de totemismo. Y tales especulaciones, sin una posible verificación inductiva, no pueden ser más que especulaciones sin valor alguno para una ciencia de la cultura (1972: 140-141).*

En segundo lugar, discute la teoría del totemismo de Durkheim, en la cual *el totem debe su carácter sagrado o ritual únicamente a su posición como emblema del grupo.* Para Radcliffe-Brown:

> *Existe gran número de pueblos que no tienen ninguna forma de totemismo, en los cuales encontramos que especies naturales, animales o plantas, son objetos de ritual o de actitud ritual expresada en la mitología. E incluso entre pueblos totémicos, tales como las tribus australianas, las costumbres rituales referentes a especies naturales no son totalmente totémicas. En otras palabras, los fenómenos que hemos acordado designar utilizando el término totemismo son simplemente una parte de una clase mucho más amplia de fenómenos que incluye todo tipo de relaciones rituales entre el hombre y la naturaleza. Ninguna teoría del totemismo es satisfactoria si no se ajusta a una teoría más general que proporcione una explicación de muchos otros fenómenos además del totemismo. La teoría de Durkheim falla precisamente en esto (1972: 144).*

Lo hasta aquí expuesto manifiesta claramente la visión de la antropología que tenía Radcliffe-Brown. Puede decirse que sus conceptos claves eran los de **estructura y función,** a los que dedica sendos artículos «El concepto de función en las ciencias sociales» (1935) y «Estructura social» (1940), recogidos como capítulos IX y X de su clásico libro *Estructura y función de la sociedad primitiva* (1952). Sobre **estructura social** hace una nueva formulación en su obra póstuma *El método en la antropología social* (1958), ya traducida al castellano (1975: 181-191). El significado que daba Radcliffe-Brown a dichos términos fue aceptado por la mayoría de los antropólogos británicos con notables excepciones;

la de Malinowski y los malinowskianos sobre función, como ya se vio, y la de Evans-Prictchard sobre estructura, como se verá. Como se trata de conceptos conocidos me limito a reproducir la síntesis que hacen Bohannan y Glazer (1988) en la introducción al primero de los artículos citados:

> *Radcliffe-Brown derivó su concepto de función de la fisiología. Creía que el término «función» en las ciencias sociales denotaba el mismo proceso que en fisiología la conexión entre estructura y vida. En el caso de la sociedad, la conexión era entre estructura social y vida social. La función, entonces, se refiere a la relación entre procesos y estructura social. Una manera diferente de exponer esto es decir que la función es la contribución que hace un elemento a todo el sistema social. La diferencia entre Radcliffe-Brown y Malinowski es, entonces, que Malinowski empezó con el individuo. Las necesidades individuales son incidentales para Radcliffe-Brown, quien consideraba el sistema de interacciones humanas más que a los propios seres humanos como fundamental en un enfoque funcional de la sociedad. El término «estructura» se refiere a un tipo de disposición organizada de las partes. En la estructura social, estas partes son personas individuales que participan en la vida social, ocupando posiciones en la red social. La red social se compone de relaciones sociales entre individuos de una sociedad, quienes están considerados como normas o modelos. En su uso de la idea de estructura, Radcliffe-Brown fue un líder. Sus sucesores en la antropología social británica se basaron en este aspecto de su trabajo (1992: 307-308).*

2. Teoría sobre el parentesco

Esta suele considerarse el aporte más importante de Radcliffe-Brown al pensamiento antropológico. Así, para Kuper su *especialidad concreta era el parentesco y este fue el campo en que fue más libre para desarrollar sus propias visiones* (1973: 78). En su ensayo «Estudio de los sistemas de parentesco» (1940), publicado en *Estructura y función* (1952), Radcliffe-Brown cuenta cómo comenzó a estudiar este tema:

> *Mi propio estudio del parentesco comenzó en 1904 con Rivers, cuando yo era su primer discípulo, y por entonces el único, en antropología social, habiendo estudiado sicología con él durante tres años. Debo mucho a aquel contacto con Rivers, pues desde el principio pareció que estábamos en desacuerdo sobre el método. Rivers seguía el método de historia conjetural, al*

> *principio bajo la influencia de Morgan… Pero en su trabajo de campo, Rivers había descubierto y revelado a otros la importancia de la investigación del comportamiento de los parientes entre sí como medio para comprender un sistema de parentesco. Enjuiciaré a continuación la obra de Rivers, pero mi postura es la misma que defendí en mis amistosas discusiones con él por un período de diez años y que concluyeron con el acuerdo de seguir en desacuerdo (1972: 65).*

Como resultado del prolongado desacuerdo de Radcliffe-Brown con el método de historia conjetural de Rivers, pero también del influjo de este, quien había descubierto en el campo que *el comportamiento de los parientes entre sí* (es)… *un medio para comprender el sistema de parentesco* y publicado su descubrimiento en varias conferencias, recogidas en *Kinship and Social* O*rganization* (1914), Raclcliffe-Brown hizo una buena contribución al estudio del parentesco. Así describe los sistemas de parentesco, haciendo varias precisiones. En primer lugar, usa dicho término *como abreviatura de sistema de parentesco y matrimonio, o parentesco y afinidad,* lamentando que en ingles no haya un término *que incluya todas las relaciones resultantes de la existencia de la familia y el matrimonio.* En segundo lugar, la *unidad de estructura* es el grupo de la «*familia elemental*», *formado por un hombre, una mujer y su hijo o hijos, vivan o no juntos,* aunque hay también *familias compuestas,* formadas por *familias elementales con un miembro común* (1972: 64-65). En tercer lugar, hay tres tipos de relación social en la familia elemental: entre padres e hijos, entre hermanos de los mismos padres **(siblings)** y entre esposos.

En cuarto lugar, estas tres relaciones son de primer grado, pero las hay también de segundo grado, que dependen de la unión de las familias elementales por un miembro común, como la del ego con el padre del padre o hermano de la madre; de tercer grado, como la del ego con el hijo del hermano del padre o esposa del hermano de la madre; de cuarto grado, etc. *Y la característica más importante de un sistema de parentesco es su extensión.* Las personas que se juzgan parientes forman un **linaje,** si puedan trazar la descendencia de un antepasado común, y un **clan,** si no pueden trazar esa descendencia. En quinto lugar, un sistema de parentesco incluye tanto las relaciones duales o diádicas entre personas, como las relaciones entre grupos definidos, el primero de los cuales es la

familia domestica (1972: 67). En sexto lugar, se habla de sistema, pues se trata de *una unidad compleja, un todo organizado,* donde hay *una compleja relación de interdependencia* (1972: 68). Dice Radcliffe-Brown:

> *Entiendo, pues, por sistema de parentesco una red de relaciones sociales de tipo definido que constituyen parte de toda la red de relaciones sociales que llamo estructura social. Los derechos y los deberes de los parientes entre sí y las costumbres sociales que observan en sus contactos sociales, forman parte de sistema. Considero el culto a los antepasados, donde existe, como parte del parentesco, en un sentido real, constituido por las relaciones de las personas vivas con sus parientes muertos, y que afecta las relaciones de las personas vivas entre sí. Los términos que se usan en una sociedad para dirigirse o referirse a los parientes forman parte del sistema, y exactamente igual las ideas que la gente tiene sobre el parentesco (1972: 67).*

Es decir, el sistema de parentesco, para Radcliffe-Brown, es una red de relaciones sociales, definidas por la costumbre en forma de derechos y deberes mutuos, que incluye a los muertos y que puede descubrirse por los términos usados al referirse a los parientes.

Que los términos de parentesco sirvan para descubrir las relaciones sociales lo afirma Radcliffe-Brown después de criticar, una vez más, la historia conjetural. Recuerda que Morgan creía que, recogiendo *una muestra suficiente de terminologías y comparándolas, podría descubrir la relación histórica de los indios americanos* con los asiáticos, pero en su trabajo *decidió que estas terminologías podían usarse para deducir la existencia anterior deformas de organización social* y fue arrastrado así *a una de las hipótesis más fantásticas en una materia que está llena de hipótesis fantásticas* (1972: 73). Radcliffe-Brown dice al respecto:

> *Uno de los primeros críticos de Morgan, Starke (1889), creo que fue el primero en mantener la postura que yo he mantenido siempre. Sostenía que, en general, una nomenclatura de parentesco es «el fiel reflejo de las relaciones jurídicas que surgen entre los parientes más cercanos de cada tribu». Condenaba como irracional el intento de utilizar tales nomenclaturas para reconstruir históricamente las sociedades antiguas. Sería interesante considerar por que Starcke ha tenido tan pocos seguidores y Morgan tantos, pero no puedo hacerlo ahora (1972: 74).*

Luego Radcliffe-Brown se refiere al debate Rivers-Kroeber: para el primero, *las características de una nomenclatura del parentesco está de-*

terminadas por factores sociales, mientras que, para el segundo, lo están primariamente *por el lenguaje y reflejan sicología, no sociología* (1972: 75). Por eso, al preguntarse sobre el mejor camino para descubrir las relaciones sociales de una sociedad dada, Radcliffe-Brown afirma:

> *En el estudio real de un sistema de parentesco la nomenclatura es de suma importancia. Proporciona el mejor camino para la investigación y el análisis del sistema de parentesco como un todo. No podría ser así, por supuesto, si no existieran relaciones auténticas de interdependencia entre la terminología y el resto del sistema. Puedo afirmar que tales relaciones existen, apoyándome en el trabajo de campo en más de una región (1972: 76-77).*

Tratando de explicar su distancia con Rivers y Kroeber, Radcliffe-Brown dice que los sistemas de parentesco *han sido construidos y reconstruidos por el hombre, en el mismo sentido en que lo han sido las lenguas, lo cual no significa que sean normalmente construidos o cambiados por un proceso deliberado y bajo el control de un objetivo consciente* (1972: 77). Además, añade que, como al comparar las distintas lenguas, se pueden descubrir diversos principios morfológicos sobre inflexión, aglutinación, modificación interna y uso de acento, así, al comparar los sistemas de parentesco, se pueden descubrir ciertos **principios estructurales.** Con razón al final de la conferencia dice:

> *Si os tomárais tiempo para estudiar doscientos o trescientos sistemas de parentesco en todas las partes del mundo, creo que os impresionaría su gran diversidad. Pero os impresionaría también el modo en que algún rasgo particular, tal como el timo omaba de terminología, reaparece en regiones tan diversas y apartadas. Reducir esta diversidad a algún tipo de orden, es labor del análisis, y creo que mediante el análisis podremos encontrar, tras las diversidades, un limitado número de principios generales aplicados y combinados de diversas formas. La solidaridad del linaje en una u otra forma se encuentra en la mayoría de los sistemas de parentesco (1972: 103).*

Este tema lo retoma Radcliffe-Brown en su introducción a los *Sistemas africanos de parentesco y matrimonio* (1950), obra colectiva de la que es coeditor con Daryll Forde:

> *El hecho de que un sistema de parentesco funcione bien o no tan bien como modo de integración social depende de la forma como esté elaborado. Así como el arquitecto al diseñar un edificio, tiene que elegir los principios estructurales que va a usar, así también, aunque de forma menos delibe-*

> *rada, en la elaboración de un sistema de parentesco existe cierto número limitado de principios estructurales que pueden usarse y combinarse de diferentes formas. El carácter de la estructura depende de la selección, de la combinación y de la forma de usar dichos principios. En consecuencia, un análisis estructural de un sistema de parentesco ha de hacerse en función de los principios estructurales y de su aplicación (1982: 95).*

Los sistemas clasificatorios descubiertos por Morgan, operan, a diferencia de los descriptivos, con alguna combinación de los tres principios básicos siguientes:

1. principio de unidad del grupo de germanos *(sibling***s):** un lazo de solidaridad une a los hermanos y hermanas de padre y madre en un mismo grupo y una persona exterior al grupo los ve como unidad. Por ejemplo, en los bantús de África del Sur las hermanas de la madre son consideradas como madres, tanto en actitudes como en la terminología, y si se trata de un varón, es una madre masculina.

2. principio de distinción de generaciones: las generaciones *sucesivas*. como padres e hijos, están distanciadas, pues hay que transmitir la cultura y socializar a los nuevos miembros, lo que exige disciplina y control, mientras que las generaciones *alternantes*, como abuelos y nietos, tienden a fusionarse. En estas hay relaciones fáciles e igualitarias y en algunos sistemas hay la creencia de que el nieto sustituye al abuelo en el sistema social. Estas «actitudes» pueden reflejarse en los términos que se usan para clasificar. Por ejemplo, en ciertas tribus australianas al padre del padre se le considera hermano mayor y al hijo del hijo hermano menor, con lo que se sitúa la generación una y cinco al nivel de la tres.

3. principio de unidad del linaje: los descendientes de un único antepasado –patrilineal o matrilineal– mantienen solidaridad entre sí y son vistos desde fuera como unidad, como sucede, por ejemplo, entre los indios fox patrilineales. Luego concluye su trabajo así:

> *Esa parte especial de la teoría general que hoy nos ha ocupado puede decirse que es la teoría del establecimiento de relaciones tipo. He mencionado una tendencia actual en muchas sociedades a implantar una relación tipo entre una persona y todas sus parientes de la generación de los padres, y la tendencia, aún más marcada, hacia los parientes de la generación de los abuelos. No pretendía tratar esto más que incidentalmente. La parte*

> *principal de la exposición ha tratado de dos principios estructurales que son ejemplos de un principio estructural más general. Por el principio de la unidad del grupo consanguíneo se establece una relación tipo entre una persona dada y todos los miembros del grupo consanguíneo al que está unida de algún modo. Por referencia a este principio, tenemos que interpretar la terminología clasificatoria y costumbres tales como el sororato y el levirato. Por el principio de unidad del grupo de linaje se establece una relación tipo entre una persona dada y todos los miembros del grupo de linaje al que está unida de algún modo. Sostengo que hemos de interpretar las terminologías de los fox, los hopi y los yeralde…con referencia a este principio (1972: 103).*

3. Aportes al estudio de la religión

También en esta es importante el influjo de Radcliffe-Brown, aunque no lo sea tanto como en sus colegas, Malinowski, que, al estudiar la religión, cambió el paradigma evolucionista por el funcionalista, o Evans-Pritchard, que hizo el primer gran estudio empírico sobre una religión primitiva. Dos artículos de Radcliffe-Brown, «Tabú» (1939) y «Religión y sociedad» (1945), recogidos en *Estructura y función en la sociedad primitiva* (1952), merecen ser reseñados aquí como aportes al estudio de la religión. El primero reproduce su lección magistral en honor de Frazer y está centrado en analizar la palabra polinesia **tabu,** que es grave y no aguda como en castellano y que, según Radcliffe-Brown, *puede aplicarse a cualquier tipo de prohibición. Una regla de etiqueta, una orden emitida por un jefe, un mandato a los niños de respetar las posesiones de sus mayores, todo puede ser expresado mediante el uso de la palabra* ***tabu*** (1972: 153). En dicho artículo se presenta una teoría muy útil para analizar los ritos religiosos, partiendo de que el tabú (lo que no se puede hacer) es la otra cara del rito (lo que hay que hacer). Radcliffe-Brown sostiene:

> *Cualquier estudio satisfactorio de los ritos totémicos de Australia, no sólo ha de basarse en la consideración de su propósito ostensible y su función psicológica o en un análisis de los motivos de los individuos que representan los ritos, sino en el descubrimiento de su significado y de su función social (los subrayados son míos). Quizás algunos ritos no tengan función social. Tal puede ser el caso con algunos tabús, como el existente en nuestro propio país contra derramar sal. Sin embargo, el método de investigar los ritos*

> *y los valores rituales que he encontrado más provechoso a lo largo de un período de trabajo que cubre unos treinta años, es estudiar los ritos como expresiones simbólicas e intentar descubrir sus funciones sociales. Este método no es nuevo, excepto en lo de ser aplicado al estudio comparativo de muchas sociedades de diversos tipos. Los pensadores chinos lo aplicaron a su propio ritual hace más de veinte siglos (1972: 166).*

Así Radcliffe-Brown traza cuatro conceptos o categorías para analizar un rito, que expongo y aclaro con un ejemplo propio de nuestra cultura, mandar celebrar una misa, al cumplirse el mes del fallecimiento de un pariente. El **propósito** es el motivo o la razón que tienen las personas para realizar el rito (rezar por el eterno descanso del difunto); la **función sicológica** es el efecto que produce la celebración del rito en el individuo (resignación ante la muerte inevitable o cierta catarsis al sentir que se ha hecho todo para que el difunto descanse en paz); el **significado** es lo que expresa el rito en el lenguaje simbólico de cada tradición cultural (la misa o eucaristía es la reiteración del sacrificio salvador de Cristo en la cruz, aunque para algunos que la encargan sea solo una forma de oración muy importante o el rito que hay que celebrar por el descanso del difunto); y la **función social** es el efecto que produce la celebración del rito en el grupo (con motivo de la misa del mes los familiares y amigos del difunto vuelven a reunirse, para mostrar a los familiares más directos de este su dolor y su amistad). Radcliffe-Brown da un ejemplo de su trabajo de campo en las islas Andaman, que expresa los aspectos prohibitivos y rituales:

> *Cuando una mujer espera a un hijo, se le da a este un nombre cuando aún está en el útero. Desde ese momento hasta unas semanas después de que el niño ha nacido, a nadie se le permite utilizar el nombre personal del padre o de la madre; han de referirse a ellos por teknonimia, es decir, en términos de su relación con el niño. Durante este período se exige que ambos padres se abstengan de comer ciertos alimentos que pueden comer libremente en otras ocasiones (1972: 167).*

Radcliffe-Brown reflexiona sobre cómo debe investigarse el propósito, el significado y las funciones o efectos personales y sociales. Sobre el **propósito** dice: *no obtuve de los andamaneses ninguna explicación del propósito o razón para esta omisión de los nombres.* Sobre el **significado,** que a menudo es más conocido por los especialistas que por los que

practican el rito, Radcliffe-Brown sugiere usar un método, similar al que se emplea para descubrir el significado de las palabras en una lengua de la que no existe un diccionario. Tal método se basa en esta hipótesis: *cuando en una sociedad se utiliza el mismo símbolo en contextos diferentes o en diferentes tipos de ocasiones, existe algún elemento común de significado, y comparando los distintos usos del símbolo, podemos ser capaces de descubrir cuál es el elemento común* (1972: 167). Luego Radcliffe-Brown recuerda que en Andaman tampoco se pronuncia los nombres de un muerto hasta que se celebra el funeral, ni de la persona que está de luto, ni de los adolescentes que están haciendo su ritual de adolescencia, etc., y juzga que el elemento común de todas esas costumbres es suponer que tales personas tienen *por un tiempo un* ***status*** *social anormal.* En cuanto a la norma de evitar ciertos alimentos, su propósito, que es manifestado de modo abierto por los adamanenses, es evitar la enfermedad de los padres o del niño en gestación, pues su cultura establece esta sanción para quienes quebrantan tal norma, y su significado hay que descubrirlo de nuevo por comparación con situaciones similares, que expresan el mismo status social anormal.

Y sobre los **efectos individuales y sociales** de tales prohibiciones, es claro que estas contribuyen a destacar la importancia que tiene para los padres y para todo el grupo el nacimiento de un nuevo niño. Radcliffe-Brown resume su teoría, insistiendo en que no busca explicaciones históricas o sicológicas, sino sociales:

> *En una comunidad dada, es apropiado que un padre que espera un hijo sienta interés o al menos aparente sentirlo. La expresión simbólica adecuada de su interés se basa en el ritual general o lenguaje simbólico de la sociedad, y generalmente se considera que un hombre en aquella situación puede realizar acciones rituales o simbólicas, o abstenciones. Por cada regla que* ***debe*** *ser observada tiene que haber algún tipo de sanción o de razón. Para los actos que afectan de modo claro a otras personas, la moral y las sanciones legales proporcionan una fuerza de control generalmente suficiente sobre el individuo. Para las obligaciones rituales, las sanciones rituales proporcionan conformidad y racionalización. La forma más simple de sanción ritual es la creencia aceptada de que, si no se observan las normas del ritual, es probable que ocurra una desgracia…*

> *La teoría no está relacionada con el origen histórico, ni es otro intento de explicar el ritual en términos de psicología humana; es una hipótesis que alude a la relación ritual y valores rituales con la constitución esencial de la sociedad humana (1972: 171).*

Como la conferencia era sobre Frazer, Radcliffe-Brown no deja de expresar su postura frente a este. Mientras Frazer pensaba que los tabús entre los salvajes eran *la aplicación práctica de creencias a las que se había llegado por procesos erróneos, y parece haber creído que los efectos de esas creencias de crear o mantener una sociedad ordenada estable son algo accidental,* Radcliffe-Brown piensa que *los ritos positivos y negativos de los salvajes existen y persisten porque son parte del mecanismo gracias al cual una sociedad ordenada continúa existiendo, sirviendo para establecer ciertos valores sociales fundamentales* y por eso termina sugiriendo que lo que Frazer *parece considerar resultados accidentales de creencias mágicas y religiosas, constituyen realmente su función esencial y la razón ultima de su existencia* (1972: 173). Sin duda se trata de dos posiciones distintas que responden en realidad a preguntas distintas. Frazer se refería a la objetividad de las creencias, diciendo que eran erróneas, y prescinde de su función social, mientras que Radcliffe-Brown se refiere a esta función y prescinde de cómo se originan o cuan objetivas sean.

El otro artículo, que es una conferencia en honor de Henry Myers en 1945, analiza el papel de la religión en el desarrollo de la sociedad humana. Al presentarlo, me limito a recoger el resumen de las seis *sugerencias* que hace Radcliffe-Brown (1972: 201-202) y a comentarlas. La primera es que *para entender una religión particular, tenemos que estudiar sus efectos. La religión, por tanto, ha de ser estudiada* ***en acción***. Para este autor, la religión, que suele definirse como sistema de creencias, ritos, experiencias subjetivas, formas de organización y normas éticas relativas a lo divino, debe estudiarse, de acuerdo al nuevo paradigma estructural-funcionalista, por sus efectos. Y tal ha sido en verdad el enfoque habitual de esta escuela; se prescinde del origen y del sentido de la religión, para limitarse a los efectos.

En su segunda sugerencia, Radcliffe-Brown abre una puerta poco transitada por su escuela y por la mayoría de los estudiosos de la re-

ligión, la del estudio del sentimiento religioso o experiencia subjetiva propia de cada culto particular, que debe estudiarse empíricamente:

> *Dado que la conducta humana está controlada o dirigida en gran parte por lo que hemos dado en llamar sentimientos, concebidos como disposiciones mentales, es necesario descubrir, en la medida de lo posible, cuales son los sentimientos que se desarrollan en el individuo como resultado de su participación en un culto particular (1972: 201).*

La tercera sugerencia prioriza el rito sobre la creencia: *En el estudio de cualquier religión hemos de examinar ante todo las acciones religiosas específicas, las ceremonias y los ritos colectivos e individuales* (1972: 202). Aunque la creencia sea lógicamente mas importante, pues nadie realiza un rito que no esté basado en una creencia determinada, sin embargo la visibilidad, la persistencia y la polivalencia semántica del rito han hecho muy provechosa su investigación. La cuarta sugerencia complementa la tercera, trata de la religión en sociedades complejas y alude sin duda a ramas del cristianismo: *El énfasis sobre la fe en doctrinas específicas que caracteriza algunas religiones modernas parece ser el resultado de determinados desarrollos sociales en las sociedades de estructura compleja* (1972: 202).

La quinta sugerencia aborda un tema muy caro a Radcliffe-Brown, la vinculación del tema estudiado, en este caso la religión, con la estructura social y distingue dos casos opuestos, uno propio de las sociedades tradicionales y otro de las sociedades modernas seculares y pluralistas:

> *En algunas sociedades hay una inmediata y directa relación entre la religión y la estructura social, lo cual ha sido ilustrado con el culto a los antepasados y el totemismo australiano. Lo mismo ocurre con lo que podemos llamar religiones nacionales, como la de los hebreos, o las de los Estados-Ciudad de Grecia y Roma. Pero donde llega a existir una estructura religiosa separada independiente, mediante la formación de diferentes Iglesias o sectas o grupos de culto dentro de un pueblo, la relación de la religión con la estructura social es, en muchos aspectos, indirecta y no siempre fácil de investigar (1972: 202).*

Esta quinta sugerencia retoma el tema de la función social de la religión, que reconoce que *ha sido desarrollada por los trabajos de hombres como Robertson Smith, Fustel de Coulanges, Durkheim* y que ha guia-

do sus *propios estudios durante cerca de cuarenta años* (1972: 201). Tras calificar de muy discutible la tesis de Tylor de que solo *las religiones más elevadas están especialmente en la moralidad y que el elemento moral está escasamente representado en las religiones de las razas de más bajo nivel* (1972: 196), recuerda que *lo que hace al hombre un animal social no es cierto instinto de grupo, sino el sentido de dependencia en sus innumerables formas.* Luego distingue dos tipos de esta (dependencia ante los poderes superiores y ante las normas del propio grupo), idea que parece proceder de Durkheim, para quien sólo la sociedad tenía un poder similar al de Dios, al hacernos a su imagen y semejanza, y así se podía decir que Dios no es otra cosa que la sociedad simbólicamente pensada.

La sexta sugerencia de Radcliffe-Brown, que cierra su conferencia, es:

> *Se sugiere como fórmula general (cualquiera que sea esa fórmula, puede merecer la pena) que lo que se expresa en todas las religiones es lo que he llamado sentido de dependencia en su doble aspecto, y que las religiones cumplen su función social manteniendo constantemente este sentido de dependencia (1972: 202).*

4. Juicio sobre Radcliffe-Brown

Concluyo, como siempre, haciendo un juicio de los aportes de Radcliffe-Brown a la historia de la antropología y comienzo con el juicio de conjunto de Evans-Pritchard en su *Historia* inconclusa (1980), que confirma mucho de lo observado en mi exposición. Evans-Prichard no duda en sostener, aunque sin ocultar su pesar, el uso parcial y arbitrario de comparaciones que hacía de Radcliffe-Brown en sus análisis, como en «E1 hermano de la madre en Sudáfrica» o en la relación entre religión y estructura social (1989: 256):

> *La principal contribución de Radcliffe-Brown al pensamiento antropológico reside en la claridad de sus planteamientos, en su ingenio para elegir los términos adecuados. Era un hacedor de herramientas conceptuales. No condujo a sus alumnos a explicaciones psicológicas engañosas y se mantuvo apartado de la historia hecha de conjeturas (hay que agregar que de toda la historia). Continuo abogando por la institución de leyes universales, en el sentido de proposiciones sin excepciones, a través del análisis comparativo,*

> *aunque no se sirvió de la estadística y su versión del método comparativo en la práctica fue sobre todo una vuelta al método ilustrativo. Me pesa decir que Steinmetz hubiera estigmatizado mucho de lo que Radcliffe-Brown escribió como especulación inútil, y Nieboer lo hubiera considerado un ejemplo de aquello a lo que él se oponía enérgicamente, la práctica caprichosa de algunos autores consistente en imaginar alguna explicación plausible para algún fenómeno social y después buscar ilustraciones que pareciera que la apoyaban, haciendo caso omiso del resto del material pertinente (1989: 255-56).*

Aunque ya me he referido a las diferencias de Radcliffe-Brown con Malinowski, comparación clásica por tratarse de los dos fundadores de la escuela británica, creo útil señalar la historia de esas diferencias que hizo, entre 1946 y 1949, Radcliffe-Brown, molesto por haber sido agrupado en el funcionalismo malinowskiano. Kuper resume dicha historia así:

> *Cuando Malinowski llegó por primera vez a Inglaterra en 1910, mostro a Radcliffe-Brown un texto que había escrito sobre los aborígenes australianos que presentaba el punto de vista de Durkheim sobre la función social. En 1914, en la histórica reunión de la Sección H de la British Association en Australia «tuvimos una dilatada discusión sobre antropología y los fines y métodos de la investigación de campo y llegamos a un acuerdo casi total». Pero, a finales de los años veinte, Malinowski comenzó a propagar la teoría de la «antropología funcional» que se ocupaba de todo un campo de funciones no sociales. En la siguiente década, cada vez se inclinó más a explicar los hechos sociales por referencia a las necesidades biológicas o culturalmente derivadas. «Gradualmente llego a pensar que la materia no se ocupaba de las relaciones sociales y de las interacciones humanas, sino de* ***la cultura*****».** *Por el contrario, Radcliffe-Brown siempre compartió el punto de vista de Durkheim, que «no se ocupaba de las funciones biológicas, sino de las sociales, no* ***del individuo*** *biológico abstracto, sino de* ***las personas*** *concretas de una determinada sociedad. No puede expresarse en términos de* ***cultura****». De hecho más tarde escribió: «En cuanto adversaria consecuente del funcionalismo de Malinowski, podría ser calificado de antifuncionalista» (1973: 85-86).*

Finalmente, puede ser útil conocer el juicio de Harris. En el capítulo de su historia que habla de la antropología social británica parte de Durkheim y del funcionalismo estructural y analiza el sentido y la

prioridad de la estructura social desde su postura de materialista cultural, apoyándose sobre todo en el ya citado artículo «E1 concepto de función en la ciencia social» (1935) (1972: 203-213). Según Harris, para Radcliffe-Brown en la estructura social

> *hay tres aspectos adaptativos heurísticamente separables. La estructura social, «los dispositivos por los que se mantiene una vida social ordenada»…; el «ecológico» o la vía por la que el sistema se adapta a su entorno físico, y el «cultural» o los mecanismos por los que un individuo adquiere «los hábitos y las características mentales que le capacitan para la participación en la vida social»… Usando el concepto de «ideología» por la categoría a la que Radcliffe-Brown asignó arbitrariamente el término de «cultura», lo que nos queda es la conocida tripartición marxista… en fenómenos tecno-económicos, socio-estructurales e ideológicos… ¿Tiene la adaptación económica y ecológica la función de sostener a la estructura social, o a la inversa, tiene esta la función de sostener a las adaptaciones económica y ecológica? Según el funcionalismo estructural, la prioridad del análisis corresponde siempre a la estructura social. En la teoría y en la práctica… de Radcliffe-Brown lo único que se puede plantear es cómo el sistema económico resulta de o contribuye al mantenimiento de una estructura social dada, y nunca como una estructura social particular es resultado de un conjunto dado de adaptaciones tecno-económicas y sirve para mantenerlo (1978: 448).*

Capítulo IV
La reconciliación con la historia

Evans-Pritchard puede considerarse también cofundador de la antropología social. Ante todo por su cercanía, en el tiempo y en los enfoques, a Malinowski, de quien fue alumno en la London School of Economics, y a Radcliffe-Brown, a quien sucedió en la cátedra de Oxford en 1946. Pero también porque, al reconciliar la antropología inglesa con la historia, completó la dimensión sincrónica de los padres fundadores con la diacrónica, que es necesaria para analizar la función y la estructura social.

Edward E. Evans-Pritchard (1902-1973)

Nace en Inglaterra. Antes de comenzar la antropología con Charles Seligman en la London School, estudia historia en Oxford, lo que explica quizás la posterior reconciliación que hizo entre antropología e historia. Seligman, al tener que dejar, por motivos de salud, sus investigaciones para el gobierno del Sudán anglo-egipcio, propone a Evans-Pritchard como sucesor. Así comienza en 1926 su carrera de etnógrafo, que prolonga hasta 1936 con una serie de trabajos de campo en Sudan y Kenia, aunque en esos años se dedica también a la docencia y a tareas profesionales. En 1927 se doctora en la London School, donde es alumno de Malinowski.

Como éste, hizo un trabajo de campo de gran calidad y fue un brillante etnógrafo. En la introducción a *Los nuer* (1940) hace a los lectores una corta descripción de las condiciones en que realizó sus estudios, pues así se *podrán distinguir mejor las afirmaciones que pueden*

estar basadas en una observación correcta de las que pueden estar menos fundamentadas (1977: 22). En ella se refiere a tres puntos importantes de la investigación sobre el terreno: el aprendizaje de la lengua, el acercamiento a los investigados, a pesar de la hostilidad colonial, y la observación participante:

> *Mi primera dificultad en aquella etapa era la imposibilidad de conversar por extenso con los nuer. No tenía intérprete. Ninguno de los nuer hablaba árabe. No existía ninguna gramática adecuada de su lengua ni, aparte de tres cortos vocabularios nuer-inglés, diccionario tampoco. Por consiguiente, dedique toda mi primera investigación y parte de la segunda a dominar suficientemente la lengua para hacer investigaciones en ella, y solo quienes hayan intentado aprender una lengua muy difícil sin ayuda de un intérprete ni de un asesoramiento literario adecuado apreciarán plenamente la magnitud de mi tarea (1977: 23).*

Evans-Pritchard logró su intento y, según recordaba en una conferencia dada en Manchester en 1961, *como mis trabajos se han llevado a cabo en África, be tenido oportunidad de aprender varias lenguas: una semítica, otra hamítica, dos nilóticas y una sudanesa, y de adquirir algunos conocimientos en otros idiomas africanos* (1974: 58).

Sobre el acercamiento a los investigados, observa Evans-Pritchard que, si siempre habría sido difícil el trabajo de campo entre los nuer por su desconfianza hacia los blancos, cuando fue:

> *se mostraban extraordinariamente hostiles, pues la reciente derrota, que les habían infringido las fuerzas gubernamentales, y las medidas adoptadas para garantizar su sometimiento definitivo, les habían provocado profundo resentimiento. Muchas veces los nuer me han hecho estas observaciones: «Vosotros nos habéis invadido, y sin embargo decís que no podemos invadir a los dinka»; «vosotros nos vencisteis con vuestras armas de fuego y nosotros sólo teníamos lanzas. Si hubiéramos tenido armas de fuego, os habríamos expulsado», y así sucesivamente. Cuando entraba en un campamento de ganado, era no sólo un extraño, sino también un enemigo; y raras veces intentaban ocultar su desagrado ante mi presencia, pues se negaban a responder a mis saludos e incluso se volvían, cuando me dirigía a ellos (1974: 24).*

Finalmente, sobre la observación participante, Evans-Pritchard cuenta que tenía su cabaña y su propio hato de ganado y que, si no pudo

formar informantes calificados que le ayudaran en la recopilación de los datos, tuvo en cambio una relación espontánea y familiar con muchos nuer, que lo trataban como a un igual:

> *Como mi tienda estaba siempre en medio de casas o paravientos y tenía que realizar mis investigaciones en público, raras veces podía mantener conversaciones confidenciales y nunca conseguí adiestrar a informadores capaces de dictar textos y de dar descripciones y comentarios detallados. Aquella imposibilidad se vio compensada con la intimidad que me vi obligado a establecer con los nuer. Como no podía usar el método más fácil y más corto de trabajar con informadores regulares, tuve que recurrir a la observación directa de la vida cotidiana de la gente y participar en ella. Desde la puerta de mi tienda podía ver lo que estaba ocurriendo en el campamento o en la aldea y pasaba cada momento en compañía de los nuer. De modo que recogía la información en fragmentos, pues utilizaba a cada nuer que encontraba como fuente de información, y no, por decirlo así, en grandes relatos proporcionados por informadores seleccionados y entrenados. Por haber tenido que vivir en contacto tan estrecho con los nuer, llegue a conocerlos más íntimamente que a los azande, sobre los cuales puedo escribir una descripción más detallada. Los azande no me habrían permitido vivir como ellos; los nuer no me habrían permitido que viviera de forma diferente (1974: 27).*

Tras su trabajo de campo intensivo escribe una serie de monografías sobre los nuer (1940, 1951 y 1956) y sobre los azande (1937, 1967 y 1971). Entre sus actividades académicas y profesionales debe recordarse: 1931-34, enseña sociología en la Universidad de El Cairo; 1935, enseña investigación africana en Oxford, donde estuvo en contacto con Radcliffe-Brown, que influyó mucho en su obra; 1939, se alista en el ejército en la campaña de Abisinia y organiza a los anuak y a otros pueblos fronterizos contra Italia; 1942-44, oficial político de la Administración Militar Británica de Cirenaica, donde trabaja entre grupos de beduinos nómadas; 1945, profesor adjunto de antropología en Cambridge; 1946, sucede a Radcliffe-Brown en Oxford, donde permanece hasta su jubilación en 1971, año en que recibe el título de **Sir.**

Antes de exponer los aportes de Evans-Pritchard a la antropología, que empiezan por haber reconciliado a esta con la historia, presento la lista de sus obras, casi todas traducidas al castellano: 1937 *Brujería,*

oráculos y magia entre los azande (Barcelona, 1976, Anagrama); 1940a *Los Nuer* (Barcelona, 1976, Anagrama); 1940b *Sistemas políticos africanos* (Madrid, 1953, Instituto de Estudios Políticos); 1949 *The Sanusi of Cirenaica*: 1951a *Kinship and Marriage among the Nuer*: 1952b *Antropología social* (Buenos Aires, 1967, Nueva Visión); 1956 *La religión Nuer* (Madrid, 1980, Taurus); 1962 *Ensayos de antropología social* (Madrid, 1974, Siglo XXI); 1965a *La mujer en las sociedades primitivas* (Barcelona, 1971, Península); 1965b *Teorías de la religión primitiva* (Madrid, 1973, Siglo XXI); 1967 *The Zande Trickster*: 1971 *The Zande. History and Political Institutions*: 1974 La *relación hombre-mujer entre los azande* (Barcelona, 1978, Crítica); 1980 *Historia del pensamiento antropológico* (Madrid, 1987, Cátedra).

1. Reconciliación de la antropología con la historia

Es un notable aporte de Evans-Pritchard a la historia de la antropología. El militaba en la escuela estructural-funcionalista, que había roto con la historia por dos razones. Una, por reacción contra el evolucionismo, que, confundiendo la historia irreversible (no se puede desandar lo andado) con la inevitable (no se puede tomar otro camino), había formulado esquemas del desarrollo de las sociedades, que eran muy rígidos y que no podían probarse: pero, como en toda reacción, se fue más allá y la antropología inglesa rompió no sólo con la historia conjetural, sino con la historia a secas. La otra razón fue el influjo de Durkheim, que pensaba que los hechos sociales deben estudiarse como «cosas» no como «procesos». Tal influjo se dio, sobre todo, a través de Radcliffe-Brown, cuya *postura teórica* –como dice Kuper (1973: 159)– *acepto Evans-Pritchard, al menos hasta la guerra, pero poco después de sucederle en Oxford lanzó un manifiesto de rebelión.* En realidad no fue una rebelión, sino una conversión lenta, que nacía de su previa formación en historia. En este cambio se ha querido ver también cierto influjo de la conversión de Evans-Pritchard en la guerra al catolicismo, tan opuesto a los determinismos históricos o científicos.

Los hitos de tal cambio parecen ser dos conferencias pronunciadas por Evans-Pritchard, una en 1950 en Oxford sobre «Antropología social: pasado y presente», y la otra en 1961 en la Universidad de Man-

chester sobre «Antropología e historia», que fueron recogidas en *Ensayos de antropología social* (1974). La primera es una apretada síntesis del desarrollo de la disciplina en los siglos XVIII-XX. Pero, al hablar de la antropología social a mitad de siglo XX, cuando pesaba tanto la postura antihistórica de Radcliffe-Brown, plantea varias cuestiones, una de ellas sobre el método, y pregunta: ¿*no será la antropología social, a pesar de su menosprecio por la historia, una especie de historiografía?* Al responder, Evans-Pritchard recuerda las tres fases del método del antropólogo: en la primera este vive en una sociedad primitiva por largo tiempo, habla su lengua y llega a pensar con sus categorías conceptuales y a juzgar con sus valores, para luego traducir esa experiencia a las categorías y valores de su propia cultura por medio del sistema conceptual de la disciplina antropológica, y hacer así dicha sociedad *culturalmente inteligible* (1974: 15); en la segunda fase, el antropólogo trata de la estructura de la sociedad y sus patrones como un conjunto de abstracciones interrelacionadas, para hacerla *sociológicamente inteligible,* y en la tercera, trata de comparar dicho modelo con el de otras sociedades, para poder generalizar, aunque quizás sólo pueda construir tipologías.

Pero, para Evans-Pritchard, estas tres fases del método antropológico son también propias del historiador. Sobre la primera, aunque este estudia la vida social con documentos y el antropólogo la observa sobre el terreno, *la diferencia es técnica y no metodológica,* pues, como dice Kroeber, *la característica fundamental del método histórico no es la narración cronológica de los acontecimientos, sino su integración descriptiva;* más aún, los antropólogos han hecho *relaciones descriptivas e integradoras de los pueblos primitivos en un momento dado, que son semejantes a las escritas por los historiadores sobre grupos humanos en un periodo determinado* (1974. 17). Para probar esto, Evans-Pritchard compare la monografía del historiador Burckhardt, *La cultura del Renacimiento*, con su obra *The Sanusi of Cyrenaica.*

Sobre la segunda fase del método antropológico (descubrir por el análisis el modelo subyacente de sociedad), Evans-Pritchard recuerda que muchos historiadores han hecho lo mismo, como Fustel de Coulanges y Maitland, pero sobre todo los historiadores sociales, como Weber y Adam Smith, y los filósofos de la historia como Marx, Spengler y

Toynbee. Y sobre la tercera fase (comparar los modelos de sociedad para generalizar) dice que tal generalización, aunque sea más propia del filósofo de la historia, esta, al menos implícita, en muchos historiadores, y desde luego no puede decirse, como lo hacen algunos, que *la historia es el estudio de lo particular y la antropología social de lo general* (1974: 19). Tras esto, Evans-Pritchard formula su posición:

> *La tesis que les presento, es decir que la antropología es un tipo de historiografía, y en último término de filosofía o arte, implica que estudia sociedades como si fueran sistemas éticos y no sistemas naturales, que está interesada en el diseño antes que en el proceso y, por eso, busca patrones y no leyes científicas, interpretaciones y no explicaciones verbales. Estas son diferencias conceptuales y no meramente verbales. Los conceptos de sistema natural y ley natural, relativos a las ciencias naturales han dominado la antropología desde los comienzos y, como hemos visto al tratar el curso de su desarrollo, creo que han sido responsables de un falso escolasticismo que ha llevado, una tras otra, a formulaciones rígidas y ambiciosas. Si consideramos la antropología social como un tipo de historiografía, es decir, como una de las humanidades, la desprendemos de dogmas filosóficos esenciales y le damos así la oportunidad de ser realmente empírica, por paradójico que pueda parecer, y científica en el verdadero sentido de la palabra. Pienso que esto es lo que Maitland tenía en la imaginación cuando dijo que «pronto la antropología tendrá que elegir entre ser historia o no ser nada» (1974: 19-20).*

Así queda clara la postura de Evans-Pritchard frente a su antecesor de Oxford: mientras que Radcliffe-Brown sostiene que las sociedades son **sistemas naturales,** cuyo funcionamiento debe **explicarse** por medio de **leyes científicas,** Evans-Pritchard dice que son **sistemas morales** o éticos, cuyo funcionamiento debe **interpretarse** por medio de **patrones o pautas.** En la segunda postura hay en el fondo un mayor respeto a la peculiar naturaleza de los fenómenos sociales, que se «repiten de modo libre» y una crítica al dogma durkheimiano de que los hechos sociales son como cosas; además, tal respeto es lo que asegura el empirismo y la cientificidad del análisis, pues tiene más en cuenta la realidad.

Pasando ya a la conferencia pronunciada once años después, «Antropología e historia» (196l), allí Evans-Pritchard recuerda las críticas que se hicieron a la de 1950 en Oxford, porque *la influencia en este país*

de Malinowski y de Radcliffe-Brown, ambos extremadamente hostiles a la historia, era todavía dominante (1974: 44). El núcleo de esta conferencia está formado por las consecuencias, *que ha tenido para la antropología su ruptura con la historia* (1974: 48). La primera es que los antropólogos *han solido ser escasamente críticos con las fuentes documentales,* como se manifiesta en dos clásicos (Frazer y Durkheim), aunque la crítica histórica se haya abierto su espacio entre ciertos etnólogos alemanes (1974: 48). La segunda es que poquísimos antropólogos han tratado de *reconstruir con documentos históricos y la tradición oral el pasado del pueblo que estudiaban;* aunque recientemente se han preocupado por ofrecer ciertos antecedentes históricos, no han *aprendido todavía a tratar sociológicamente el material histórico* (1974: 49). La tercera es que por tal ausencia de reconstrucciones históricas parece *antes de la dominación europea, los pueblos primitivos eran más o menos estáticos,* lo cual es falso para muchos de ellos, como sabemos ahora (1974: 50).

La cuarta consecuencia es que la historia de un pueblo es importante también, *porque forma parte del pensamiento de los hombres vivos y, en consecuencia, de la vida social que puede observar directamente el antropólogo;* por eso, se puede decir con Croce que *toda historia es historia contemporánea* (1974: 51). En efecto, es sabido que una cosa es el efecto real de un hecho (por ejemplo, en la historia reciente del Perú, la aparición de Sendero Luminoso) y otra su efecto social, producto de la mitificación del hecho (siguiendo con el ejemplo, es muy probable que los daños que causó al país el miedo a Sendero, por los que huían del campo o salían del país, por la ausencia de inversiones o por cierto fatalismo colectivo que concluía que el Perú era inviable, fueran mayores que los producidos por las bombas terroristas). Además, para Evans-Pritchard, los antropólogos dejaron de hacer grandes preguntas por su desinterés por la historia: *¿por qué entre algunos pueblos las tradiciones históricas son ricas y entre otros pobres?, ¿qué tipo de acontecimientos son recordados y a que vinculaciones o derechos sociales se refieren?, ¿qué procedimientos mnemotécnicos son empleados por la tradición como puntos de referencia?* (lugares geográficos, rasgos de estructura social o artefactos) y *¿hasta qué punto las condiciones ambientales afectan la tradición y el sentido del tiempo de un pueblo?* (1974: 51-52).

La quinta consecuencia es que por su falta de interés por la historia los antropólogos no han tratado –excepto Malinowski– de *aclarar las diferencias entre historia, mito, leyenda, anécdota y folklore.* Evans-Pritchard, frente a la repetida distinción del mito y la historia por la línea de la verdad, observa que *un relato puede ser verdadero, pero de carácter mítico, o puede ser falso, pero de carácter histórico,* y presenta su propia posición sobre el mito, que es similar a la de Malinowski, pero que subraya el carácter moral de mito que hay que interpretar. Este, en efecto, hace

> *referencia tanto a una sucesión de acontecimientos como al significado moral de las situaciones, y por eso presenta frecuentemente una forma alegórica o simbólica. No está cerrado como lo está la historia, sino que trata de fundir el presente con el pasado, dando origen a un nuevo relato. Tiende a ser intemporal, situado más allá de la memoria y por encima del tiempo histórico; y allí donde aparece situado firmemente en el tiempo histórico, es también intemporal, porque los hechos que narra pudieron haber sucedido en cualquier momento, pues constituyen un arquetipo que no está sujeto a tiempo y espacio. Por tanto, los elementos muy improbables y hasta absurdos de muchos mitos no deben ser tomados literalmente como un relato histórico, consecuencia de la ingenuidad o credulidad, sino que pertenecen a la misma esencia del mito que, precisamente en razón de que los hechos están fuera de la experiencia humana, requiere un acto de voluntad e imaginación. El mito difiere de la historia en que es considerado como diferente de ella por el pueblo a cuya cultura ambos pertenecen (1974: 52-53).*

La sexta consecuencia es que su ruptura con la historia ha privado a los antropólogos del conocimiento de épocas con *fuertes analogías con las sociedades primitivas contemporáneas,* por ejemplo, las sociedades bárbaras de Europa, cuyo estudio les hubiera proporcionado *conceptos de gran valor,* al menos desde el punto de vista heurístico (1974: 54). La séptima, de carácter más sentimental, es que, si *damos la espalda a la historia, la damos también a los constructores de nuestra ciencia* que trataban de *descubrir los principios y tendencias de la evolución social,* lo que no puede hacerse sin conocer la historia (1974: 54). La octava es que, sin historia, se devalúan los mismos estudios sincrónicos, porque se impide *verificar la validez de algunas de las proposiciones básicas,* como la existencia de cierta sociedad, estructura o función. Así el término *estructura*

solamente puede tener pleno sentido, cuando es utilizado como expresión histórica para designar un conjunto de relaciones que se sabe han existido durante un considerable periodo de tiempo. Dumont lo confirma al decir: *La historia es el mecanismo por el cual la sociedad se descubre a sí misma como lo que es* (1974: 55-56).

La ultima consecuencia ha sido el desinterés por la historiografía, entendiendo esta palabra en su uso más común de estudio critico de los libros sobre un tema y de sus autores, pues ella *constituye un importante campo de estudio sociológico: una sociología de la historiografía en la cual los mismos historiadores y los libros son los fenómenos a investigar* (1974: 56). Es sabido que en el Perú, aunque lo que pretenden los cronistas es informar sobre el nuevo mundo andino, sin embargo dan mucha información sobre el mundo español de la conquista y sobre sus categorías culturales. Evans-Pritchard concluye diciendo que las interpretaciones según *líneas funcionalistas (el presente en términos del presente) y líneas históricas (el presente en términos del pasado),* pueden combinarse, *pero que hasta ahora no hemos aprendido a hacerlo satisfactoriamente* (1974: 63). Con razón Kuper observa:

> *La conversión de Evans-Pritchard a la postura humanista e historicista no se reflejó inmediatamente en su obra y tampoco alteró en un primer momento la obra de sus contemporáneos. La gran revolución en el estudio histórico de las sociedades africanas se produjo en la década siguiente, cuando Vansina y otros mostraron como podían descubrirse las tradiciones orales, lo cual nunca hizo con amplitud Evans-Pritchard, que prefirió basarse en fuentes publicadas y documentales (1973: 161).*

Una palabra sobre Jan Vansina. Es un antropólogo belga, profesor de la Universidad de Wisconsin y autor de *La tradición oral* (Barcelona, 1967, Labor). Vansina parte de que todo historiador trata de llegar a la verdad de los hechos, tanto el que se basa en fuentes escritas como el que se basa en tradiciones orales, y sostiene que este tiene *probabilidades menos elevadas* que aquel de alcanzar la verdad (1967: 197). Presenta un método para aumentar la probabilidad, analizando el testimonio oral, sus deformaciones, sus condicionamientos culturales, en especial la medida del tiempo y las nociones de verdad histórica y evolución histórica. Para Vansina, los pueblos ágrafos no basan la división del tiempo en la

física matemática, sino en normas ecológicas, como las estaciones (por ejemplo, tiempo de aguas y tiempo de secas), o en normas estructurales, que hacen referencia a un elemento recurrente de la estructura (por ejemplo, en tiempo de Manco Cápac). Sobre la noción de verdad, sostiene que no es la misma para todas las sociedades, pues los pueblos ágrafos manejan criterios, como la tradición de los antepasados o la opinión de la mayoría, no compartidos por otros pueblos. Y sobre la evolución histórica, dice que tampoco es la misma, pues muchos pueblos antiguos hablan de una visión cíclica de la historia, que es distinta de la visión más lineal, tan en boga durante mucho tiempo en el mundo occidental.

2. Teoría sobre la religión primitiva

Es otro gran aporte de Evans-Pritchard al pensamiento antropológico. Lo hace sobre todo en dos libros: *La religión nuer* (1956), que suele considerarse la primera investigación de campo inglesa sobre una religión primitiva, y *Las teorías de la religión primitiva* (1965), que recoge las conferencias de Evans-Pritchard en la Universidad de Gales sobre el viejo problema del origen de la religión, planteado por Tylor (1871), en las que ofrece una postura que sigue siendo definitiva. Entre ambas obras, Evans-Pritchard pronuncio en 1959 la **Aquinas Lecture** sobre «Los antropólogos y la religión», publicada en *Ensayos de antropología social* (1962). En ella analiza un problema que interesa desde la perspectiva historiográfica antes expuesta, la actitud que los antropólogos *tienen con respecto a la fe y a las prácticas religiosas, que ha sido hasta el momento en gran parte fríamente hostil* (1974: 24).[1]

---

1 Tras presentar un panorama de la postura religiosa de los antropólogos franceses e ingleses desde la Ilustración, concluye: No quiero decir que las creencias de los antropólogos serán en el futuro lo que han sido y lo que son, ya que, para el estudio de la antropología, la fe, en un sentido o en otro, tiene poca importancia. Quiero añadir que hoy en día la situación en Gran Bretaña es en general la misma que en el pasado, excepto en una cosa: la mayoría de los antropólogos son indiferentes, si no hostiles a la religión –ateos, agnósticos o simplemente nada, y una minoría son cristianos. La excepción a que me refería es que de los cristianos una proporción considerable son católicos. De hecho, la situación es más o menos ésta: de un lado, los indiferentes, y de otro, los católicos, con muy poco en el medio. Una vez más, creo que no hay nada en la naturaleza de la antropología que haya dado origen a

Sobre su libro de la religión nuer, debe recordarse que es todavía, junto con *Divinidad y experiencia: la religión de los dinka* (1961) de Godfrey Lienhardt, una de las mejores etnografías religiosas de la antropología inglesa. En el prólogo, Evans-Pritchard reivindica el carácter específico de la religión sin confundirla con los ritos, ni con los valores, y dice que su estudio tiene por objeto el conocimiento de la relación religiosa en el sentido estricto, pues analiza como los nuer se comunican con Dios, al margen de las ideas o prejuicios del investigador. Al respecto Evans-Pritchard recuerda la opinión de muchos que juzgan que, *al describir o interpretar una religión primitiva, importa poco que el escritor sea agnóstico o cristiano;* el, sin querer debatir a fondo el problema, opina que el que asiente a *las creencias religiosas de su propio pueblo, siente y piensa –y escribe también– sobre la creencia de otros pueblos de manera muy diferente al que presta tal asentimiento* y que, al tratar de religión, surgen *problemas especiales que no suelen presentarse cuando se escribe, por ejemplo, sobre el parentesco* (1982: 11). Desafortunadamente Evans-Pritchard no amplia este punto de que el creyente hace etnografía de manera diferente que el increyente y que parece contradecir su postura en la Aquinas Lecture, recogida en la última nota. Pero volviendo a su reivindicación de la especificidad de la religión, dice:

> *No conviene olvidar que se trata aquí de un estudio sobre la religión. El influjo racionalista sobre la antropología ha sido tan poderoso que muchas prácticas religiosas se han catalogado sistemáticamente bajo la rúbrica general de* ***ritos*** *a la par que otros actos completamente heteróclitos, pero que tenían en común que el escritor los consideraba como algo perteneciente al mundo de lo irracional. En este sentido se tiene la tendencia igualmente a incluir el pensamiento religioso en la problemática general de los valores. Por mi parte, opino que la religión es un tema de estudio* ***sui generis,*** *algo así como lo que ocurre con el lenguaje o el derecho. No me creo obligado, por tanto, a detenerme demasiado en la descripción de las ceremonias que tienen lugar en las iniciaciones, noviazgos, bodas, etc., que no son propia-*

---

esta situación, sino que aparece como una tendencia general en la vida intelectual de nuestro tiempo. Como Comte vislumbró claramente, el protestantismo esconde al deísmo, y el deísmo, al agnosticismo, y la elección es entre todo o nada, una elección que no admite término medio entre una Iglesia, que ha defendido su razón y no ha hecho concesiones, y la irreligiosidad absoluta (1974: 43).

> *mente fenómenos religiosos. Por el contrario, intentaré poner al descubierto cuál es el significado religioso, si es que hay alguno, que se esconde tras esas ceremonias. Así mismo no ahondare en los juicios morales de los nuer en general, sino sólo en tanto en cuanto hagan referencia directamente a su modo religioso de pensar y de actuar (1982: 12).*

Aunque el libro es, sobre todo, una excelente etnografía y así la presentación de su contenido escapa del estilo de esta obra, Evans-Pritchard hace, en el cap. XIII, «Reflexiones finales acerca de la religión nuer», ciertas generalizaciones que es necesario recoger. En primer lugar, hace una crítica sobre el origen de la religión, que el amplia en su segunda obra y así me remito a ella. En segundo lugar, dice que su *libro ha sido pensado para que sirva de contribución a una eventual clasificación de las filosofías africanas* (1972: 371). Pero no debe pensarse que con esto Evans-Pritchard renuncie a conocer las estructuras empíricas, objeto de la antropología social, para analizar unas estructuras más profundas, como las del estructuralismo francés, o quiera estudiar la filosofía africana y no la religión africana. En realidad, el propone, no abstracciones filosóficas, sino **configuraciones a lo Benedict,** y así su clasificación de las filosofías africanas:

> *deberá hacerse con referencia a sus principales rasgos característicos. Entre todos los pueblos de África encontramos, en una y otra forma, creencias teistas, cultos manistas, nociones de brujería, interdicciones con sanciones sobrenaturales, prácticas mágicas, etc., pero las filosofías que acompañan a estas prácticas tienen su propio carácter especial según la manera como se hallan mutuamente relacionadas dichas ideas. Se descubrirá que una de estas creencias, o sistema de creencias, dominará sobre las demás, dándoles al mismo tiempo una forma, una configuración y un color característico. Así entre algunos pueblos –pienso en una gran parte de los bantú– el motivo dominante lo suministra el culto a los antepasados; entre otros, por ejemplo algunos pueblos sudaneses, lo suministra la noción de brujería, con la que se hallan íntimamente relacionadas ciertas técnicas de carácter mágico y oracular; entre otros, como es el caso de los nuer, el Espíritu se halla en el centro del cuadro, toda vez que las ideas manistas y relativas a la hechicería son puramente periféricas; y entre otros pueblos, son todavía otras nociones distintas las que predominan.*
>
> *Para saber por lo general cuál es el motivo dominante, se investiga la causa a la que atribuyen estos pueblos las enfermedades, las amenazas y otros*

> *tipos de infortunio, así como las medidas que toman para ahuyentarlos o eliminarlos (1972: 371).*

En tercer lugar, Evans-Pritchard concluye que en la religión nuer, por efecto del carácter dominante de la idea de Espíritu, otros elementos del sistema religioso, propios de otras religiones africanas, son casi desconocidos. Así refuta de paso, con el argumento negativo de su no existencia en los nuer, a ciertos teóricos en religiones primitivas que, sin haberlas estudiado nunca en el campo y con informaciones poco seguras, decían que el animismo, la magia o los espectros eran el origen de la religión o que la religión primitiva era ritualista, poco ética y poco personal:

> *Como quiera que la principal característica de la religión nuer es la idea de Espíritu, no es de extrañar que ciertas características de otras religiones africanas sean entre ellos poco importantes, o incluso totalmente inexistentes. La concepción sobre las ánimas de los difuntos es algo secundario en este sentido. Las ideas animistas son algo que apenas si conocen. Las ideas sobre brujería juegan un papel subordinado y la magia casi no existe; son dos ideas incompatibles con una filosofía teocéntrica… De igual manera, se comprende fácilmente que no exista ninguna idea de fuerza impersonal, de dinamismo o de fuerza vital, ideas estas que son características al parecer de algunas religiones africanas… Otro rasgo negativo de la religión nuer es la completa ausencia de rituales, entendido esto en el sentido de ceremoniales, interdicciones, etc., de tanta importancia entre otros pueblos… Las interdicciones no son en absoluto de orden ritual, sino de orden moral, de modo que su infracción trae como consecuencia un estado de impureza moral o de pecado, cuyas manifestaciones lógicas suelen ser la enfermedad o cualquier otra desgracia. Por otra parte, lo que realmente cuenta a la hora del sacrificio no es tanto el estado externo o físico del sacrificante cuanto su disposición interna… Domina un fuerte sentimiento de dependencia respecto a Dios y de confianza en El más que en cualquier otro poder o instancia de tipo humano…: estamos ante una relación íntima y personal del hombre con Dios (1982: 373).*

Y en cuarto lugar, Evans-Pritchard concluye que la religión nuer, aunque cumple funciones sociales o culturales, es un estado interior, una *relación entre el hombre y Dios que trasciende todas las formas* (1982: 377). Así, contra los enfoques predominantes de la Escuela inglesa de estudiar las funciones de la religión, propone estudiar la relación o la

experiencia del hombre con Dios. Pero como, para Evans-Pritchard, los nuer *nos pueden hablar de su experiencia del Espíritu, pero poco o nada del Espíritu propiamente dicho,* por ser *un misterio que se esconde tras los nombres, las apariencias totémicas, etc., en que aparece representado,* dicho autor duda de que el antropólogo pueda decir mucho más y así *debe ceder el lugar al teólogo,* frase con la que concluye la obra:

> *Si consideramos solamente lo que perciben los ojos en el sacrificio, puede que nos parezca una sucesión de actos carentes de sentido, e incluso crueles o repelentes; pero, cuando reflexionamos acerca de su significado, nos damos cuenta de que se trata de una representación dramática de una experiencia espiritual. Que es exactamente esta experiencia es algo que el antropólogo no puede decir con certeza. Las experiencias de esta índole no son fácilmente comunicables, aun cuando la gente está dispuesta a comunicarlas y dispone, además, de un riquísimo vocabulario para hacerlo. Aunque la oración y el sacrificio sean acciones externas, la religión nuer es en último término un estado interior. Este estado se exterioriza mediante ritos que podemos observar, pero cuyo significado depende en definitiva de la conciencia que se tiene de Dios, así como del hecho de que los hombres dependen de Él y han de conformarse con su voluntad. Llegado a este estadio, el antropólogo debe ceder el lugar al teólogo (1982: 378).*

Pasando al segundo libro, *Teorías de la religión primitiva*. Evans-Pritchard escribe cinco capítulos que presentan el planteamiento del problema, las teorías sicológicas, las sociológicas, el pensamiento de Lévy-Bruhl y la conclusión. En el planteamiento dice que aborda el tema por cuatro razones. Primera, porque los filósofos y científicos sociales (desde Hobbes y Rousseau hasta Spencer y Durkheim) juzgan que la vida primitiva puede ayudar a entender la vida social en general. Segunda, porque las religiones primitivas son parte del fenómeno religioso y a través de ellas, que han tenido un desarrollo independiente, se puede descubrir la naturaleza de la religión. Tercera, porque, aunque los teólogos e historiadores no han querido estudiar las religiones primitivas, no puede olvidarse que, *para comprender plenamente la naturaleza de la religión revelada,* hay que entender la llamada *religión natural, pues nada podría revelarse sobre algo si los hombres no tuvieran previamente noticia de ese algo;* además, para Evans-Pritchard, la distinción entre religión natural y revelada es en el fondo falsa, pues de algún modo todas las re-

ligiones son *religiones de revelación,* como lo afirma San Agustín (1973: 13) Y cuarta, porque estas teorías, aunque hoy son inaceptables, han tenido un papel importante en la historia de las ideas.

Siguiendo con su planteamiento, Evans-Pritchard no quiere definir la religión, ni siquiera con la definición mínima de Tylor de *creencia en seres espirituales,* porque, para algunos autores que va a analizar, el hecho religioso *abarca temas como los de la magia, el totemismo, el tabú e incluso la brujería* (1973: 15) y así no conviene excluirlos previamente. Por eso se limita a clasificar las teorías en sociológicas y sicológicas, y estas, siguiendo al difusionista alemán y estudioso de la religión primitiva Schmidt, en intelectualistas y emocionales. Luego Evans-Pritchard observa que *es difícil de comprender como se ha podido llegar a proponer muchas de las teorías del hombre primitivo y del origen y desarrollo de la religión* y lo explica por dos razones: una, el clima intelectual de la época, *curiosa mezcla de positivismo, evolucionismo y cierta religiosidad sentimental* (1973: 17), y otra, la mentalidad de los autores que, aunque tenían cierta formación religiosa, partían, por el clima positivista y evolucionista dominante, de que la religión era un absurdo y que sólo quedaba explicarla en términos sicológicos o sociológicos. Evans-Pritchard añade que la antropología estaba en pañales, porque los que formulaban las teorías no habían estado en el campo, los que analizaban los datos desconocían la crítica histórica y aplicaban mal el método comparativo, y los que recogían los datos ignoraban o hablaban mal la lengua; así se recurría con mucha facilidad a consagrar términos indígenas **(tabu, totem, mana o baraka),** que no se traducían porque se pensaba que la mentalidad indígena era tan distinta, que no se podía expresar en nuestras categorías.

Antes de analizar cada teoría, Evans-Pritchard observa con honestidad que conoce las obras *(he leído los libros que voy a criticar),* lamentando que haya estudiosos que se limiten a repetir comentarios de otros autores *en vez de leer al propio autor* (1973: 36). Y recuerda, al final de su planteamiento, que la religión puede tener varias explicaciones:

> *«A priori» no hay motivo por el cual estas teorías que intentan explicar la religión primitiva en términos de racionalización, emoción y función social, respectivamente, no sean todas correctas, cada una completando a*

> *las otras, aunque yo no creo que lo sean. Se puede hacer una interpretación a diferentes niveles. Así mismo, no hay motivo por el que varias explicaciones diferentes del mismo tipo o en el mismo nivel, no sean todas correctas mientras no se contradigan entre sí, dado que cada una puede explicar diferentes rasgos de un mismo fenómeno. En cuanto a los hechos, sin embargo, encuentro que todas las teorías que vamos a examinar no pasan de plausibles e incluso que, tal y como han sido mantenidas, resultan inaceptables, porque contienen contradicciones y otras insuficiencias lógicas, o porque, tal como están, no se puede demostrar si son verdaderas o falsas, o bien, por último, y ello hace más al caso, porque las pruebas etnográficas las invalidan (1973: 37).*

En el segundo capítulo, Evans-Pritchard enumera las principales teorías sicológicas e intelectualistas sobre el nacimiento de la religión. Según Charles R. de Brosses (1760), contemporáneo y corresponsal de Voltaire, esta nace con el **fetichismo,** palabra portuguesa que los descubridores lusitanos aplicaron en África a los objetos sagrados para los negros; según Edward B. Tylor, nace con el **animismo,** creencia en las almas; según Herbert Spencer, nace con la **creencia en los espectros,** idea anterior a la de alma, porque éstos son la primera realidad de otro orden que descubre la humanidad; según James Frazer, nace de la **magia,** que con el tiempo se convierte en religión; según Max Müller y la Escuela Mitológica de la Naturaleza, nace con la **personalización de las fuerzas de la naturaleza.**

Evans-Pritchard continua con las opiniones de Lang y Marett, dos discípulos y críticos de Tylor: para Andrew Lang, el concepto de Dios *no es necesario que se derive de reflexiones sobre los sueños o los espectros* y así todos los pueblos más primitivos aceptan cierto **monoteísmo,** por admitir a un Dios creador, fuente de moralidad, padre, que todo lo puede y lo sabe (1973: 59-60); para Robert Marett, la religión nace de la **acción mágico-religiosa** en una etapa preanimista, pues para él, según Evans-Pritchard:

> *el hombre primitivo no era en absoluto ese filósofo frustrado en que se le había convertido. En el hombre primitivo no son las ideas las que hacen surgir la acción, sino la acción la que hace surgir las ideas: «la religión primitiva –dice Marett– no es tanto algo que se elabora mentalmente como algo que se danza» (1973: 61).*

Pasando a las teorías sicológicas y emocionales, según Robert Lowie la religión primitiva se caracteriza por *un sentido de lo Extraordinario, lo Misterioso y los Sobrenatural,* cuya respuesta religiosa es *de espanto y de temor y su fuente es lo Sobrenatural, Extraordinario, Extraterrestre, Sagrado, Santo, Divino,* no existiendo un comportamiento religioso específico, sino sólo sentimientos religiosos en torno a lo extraordinario (1973: 69). Esta posición es muy similar a la de Paul Radin, que habla del sentimiento religioso como sensibilidad mayor para ciertas creencias, *que se manifiesta en cierto estremecimiento, cierta sensación de alegría, exaltación y temor y en una completa absorción en las sensaciones interiores* (1973: 76). Por último, Evans-Pritchard habla de Freud, quien expone este tema sobre todo en dos obras: en *Totem y Tabú* (1913) explica el origen histórico de la religión en los albores de la humanidad, cuando en la horda primitiva los hijos, que se han visto privados de las mujeres del grupo, acaparadas por el padre, llegan a matar a este, pero sienten remordimiento, que se traduce en el tabú de incesto hacia las mujeres de su padre y en no comer el animal totémico, símbolo del padre. En *El porvenir de una ilusión* (1928), Freud explica el origen sicológico de la religión, que se debe a que el hombre, en la etapa infantil de la humanidad, proyecta sus limitaciones e inseguridades en Dios como padre «magnificado», haciéndolo eterno e infinitamente bueno, sabio y poderoso (1973: 73-76).

En el capítulo tercero, Evans-Pritchard recoge las teorías sociológicas, que se basan no en la función que la religión cumple en el individuo, sino en la sociedad. Entre ellas enumera la de Monstesquieu, considerado por algunos padre de la antropología social, quien en *El espíritu de las leyes* (1748) dice que una religión, aunque sea falsa, puede cumplir una función social útil, de acuerdo al tipo de gobierno al que esté asociada: *las doctrinas más veraces y santas pueden acarrear las peores consecuencias, si no están vinculadas a los principios de la sociedad;* mientras que la doctrina más falsa *puede acarrear excelentes consecuencias, si se adapta a vincularse a dichos principios* (1973: 84-85). Pero quienes profundizan más en el papel de la sociedad en el nacimiento de la religión y construyen lo que Evans-Pritchard llama *una teoría estructural de la génesis de la religión, según la cual surge esta de la misma naturaleza de la sociedad primitiva* son Numa P. Fustel de Coulanges y Robertson

Smith. El primero lo hace en *La ciudad antigua* (1864), cuyo pensamiento resume así Evans-Pritchard:

> *la sociedad clásica antigua estaba centrada en la familia, en el sentido más amplio del término (familia o linaje combinados), y que lo que mantuvo a este grupo de agnados juntos en cuanto corporación y lo que le dio permanencia fue el culto al antepasado, en el cual el cabeza de familia ejercía de sacerdote. A la luz de esta idea central, y sólo de ella, según la cual los muertos son deidades de la familia, todos los usos del período se pueden comprender: las regulaciones y ceremonias matrimoniales, la monogamia, la prohibición del divorcio, la interdicción del celibato, el levirato, la adopción, la autoridad paterna, las reglas de descendencia, herencia y sucesión… Cuando las ciudades-estado evolucionaron, respondieron a los mismos patrones estructurales que habían sido configurados por la religión en estas condiciones sociales primitivas (1973: 87-88).*

Para Robertson Smith en *La religión de los semitas* (1889), comer el animal totémico fue la primera forma de sacrificio y así el origen de la religión. Por último, Durkheim completa esta idea en *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), pues para él la religión es un sistema de ideas por las que los individuos se representan a la sociedad a la que pertenecen, y Dios no es otra cosa que la sociedad simbólicamente pensada.

Dejando el capítulo cuarto, para cuando hable sobre Lévy-Bruhl en el capítulo VII, Evans-Pritchard presenta en el quinto o conclusión su propia posición, de la que me limito a señalar tres puntos. Primero: si bien algunas de estas teorías seguirán leyéndose, por tratarse de clásicos, como Tylor, Frazer o Durkheim, la mayoría *son letra muerta, al menos para los antropólogos, y sólo tienen interés en cuanto muestras del pensamiento de la época en que surgieron* (1973: 161). Hay, además, otras razones: que la religión preocupa menos en los años sesenta y que su estudio hoy es más empírico y menos filosófico. Sin embargo, Evans-Pritchard termina su libro recordando que si los conocimientos actuales de la antropología *permiten develar las inexactitudes de teorías que tuvieron amplio consenso, …no hubiéramos alcanzado dichos conocimientos de no ser por los pioneros, cuyas obra hemos sometido a examen* (1973: 194).

Segundo: la mayoría de estas teorías participan de las fallas de la antropología evolucionista decimonónica ya superada, sobre todo por

tratar de descubrir el origen, sin explicar bien el sentido del término y sin disponer de pruebas históricas; como estas no eran posibles, se recurría a pruebas sicológicas del orden de *si yo fuera un caballo,* con el peligro de interpretar la mentalidad primitiva con nuestra propia sicología modelada por instituciones diferentes:

> *Hacemos hincapié en la palabra génesis… A mí me asombra que a alguien le valga la pena especular sobre el posible origen de una costumbre o creencia, si no hay absolutamente ningún medio de averiguar cuál sea ese origen, por faltar toda documentación histórica. Y sin embargo, a ello se dedicaron todos o casi todos nuestros autores explícita o implícitamente, al margen de que unos propusieran soluciones sicológicas y otros, sociológicas… Podría escribirse un ensayo muy largo sobre la tremenda confusión con que en estos debates se plantean las ideas de evolución, desarrollo, historia, progreso, origen, génesis y causa, y el concepto de lo primitivo; no me propongo despejarla. Basta decir que poco o nada puede hacerse con teorías semejantes (1973: 163-164).*

Tercero: como fruto de lo anterior, hay que señalar un nuevo camino a los estudiosos de la religión de los pueblos primitivos. Aunque estos tengan razones para creer en lo que creen y celebren sus ritos con experiencias afectivas importantes y aunque tales creencias y ritos expresen a los grupos sociales, la religión no se explica por uno, ni por todos estos hechos. Para Evans-Pritchard:

> *La ciencia trata de relaciones, no de orígenes, ni de esencias. Si es que los hechos relativos a las religiones primitivos pueden explicarse sociológicamente, será en la medida en que se pongan en relación con otros hechos, tanto de aquellos que forman con ella un sistema de ideas y prácticas como con otros fenómenos sociales vinculados a este sistema. Yo escogería la magia para ejemplo de lo que vale el primer tipo de explicación parcial. Es tarea vana la de intentar entender que sea la idea misma de magia, su esencia. En cambio se vuelve más comprensible cuando se la considera, ya no sólo en relación con las actividades empíricas, sino en relación con otras creencias, en cuanto parte de un sistema de pensamiento; pues es indiscutible que, a menudo, no consiste tanto en un medio de controlar la naturaleza cuanto en uno de impedir que la brujería y otras fuerzas místicas actúen contra lo que el hombre emprende, interfiriéndose con las medidas empíricas que este ha tornado para alcanzar sus fines (1973: 177-178).*

En consecuencia, hay que estudiar, aunque hasta ahora *poco se ha hecho en este sentido,* los hechos religiosos como totalidad, *siendo cada parte significativa sólo en relación con las otras, y a su vez el sistema sólo significativo en relación con otros sistemas institucionales,* que es lo que los sicólogos de la Gestalt llaman «*Kulturganze*», y Mauss, «*fait total*» (1973: 179).

3. Un estudio sobre la magia

El estudio sobre la magia puede considerarse el tercer gran aporte de Evans-Pritchard, pues su libro *Brujería, magia y oráculos entre los azande* (1937) nació como un estudio clásico sobre la magia. Los azande (en singular zande) son un pueblo negroide de la vertiente del Nilo-Congo, región que fue colonia de Inglaterra, Francia y Bélgica. Como se vio, Evans-Pritchard sucede a Seligman como antropólogo del Sudan y entre 1926 y 1936 hace seis viajes a dicho país, habiendo dedicado al trabajo de campo intensivo con los azande veinte meses. En el aplica la metodología propuesta más arriba de estudiar los hechos como totalidad y así escribe en el capítulo 1:

> *Mi objetivo en este libro, no es describir exhaustivamente todas las situaciones sociales en que la magia, los oráculos y la brujería se presentan, sino estudiar las relaciones de estas prácticas y creencias entre sí, mostrar como forman un sistema racional e investigar como este sistema se manifiesta en el comportamiento social… No… he intentado mostrar la vinculación de las creencias y costumbres azande con la teoría antropológica… He intentado darla (explicación) a partir de las propias exposiciones de los azande y situando en la órbita de un hecho todos los demás hechos estrechamente relacionados con él en el pensamiento y en la acción (1976: 26).*

Tal objetivo se esclarece con tres cuestiones que se plantea y responde con sabor a autodefensa: 1) ¿Por qué no describe primero lo que para muchos son cimientos de la cultura *(la organización familiar y de parentesco, la regulación de la vida pública y la producción de comida y herramientas)?* Porque, aunque hubiera sido mejor, él se interesó por la magia. 2) ¿Por qué no describe la vida económica zande, que está asociada con las creencias y ritos mágicos? Porque las actividades económicas (agricultura, caza y recolección) no son acciones propias de las creencias y ritos mágicos, sino que estos actos influyen en aquellas (1976: 26). 3)

¿Por qué no describe también la religión, que suele estar asociada a la magia en los tratamientos teóricos? Porque, aunque tengan propiedades comunes, *la religión zande se describiría más adecuadamente en conexión con la vida doméstica* (1976: 27). Las tres respuestas aclaran los límites del método de totalidad. En efecto, aunque un estudio es mejor si se hace sobre una visión total de la respectiva cultura, no es indispensable, cuando se ofrece una visión mínima de la misma, como lo hace Evans-Pritchard en su «Esbozo de la cultura zande» (cap. 3 de la introducción). Además, debe presentarse la institución elegida de la cultura y su relación con las otras instituciones de esta en la medida en que lo estén, pues la visión de totalidad no niega que haya aspectos de la cultura más interrelacionados que otros.

En cuanto al binomio dato etnográfico-teoría, Evans-Pritchard era consciente de la pobreza de esta en los años veinte y así no pretende explicar *por qué los azande atribuyen los acontecimientos a la brujería,* sino *descubrir uniformidades en las razones que dan* de los hechos, preguntando *¿cómo? más que ¿por qué? los azande creen determinadas cosas…* y tratando de *explicar el hecho citando otros hechos de la misma cultura… La explicación, por tanto, se encontrará incorporada en mi relación descriptiva* (1976: 28). En el mismo prólogo, Evans-Pritchard, fiel a su papel de antropólogo del gobierno colonial, espera que su estudio *sea útil para los funcionarios públicos, médicos y misioneros de Zandelandia y posteriormente para los mismos azande* y que sus colegas sometan su descripción a comprobación, porque *la palabra impresa no es sacrosanta y yo no tengo ninguna concesión etnológica del Sudan meridional* (1976: 27)

Pasando ya a la estructura del libro, este tiene una introducción y cuatro partes (brujería, exorcistas, oráculos y magia), divididas en capítulos. El contenido del libro lo resume Evans-Pritchard en su obra *Antropología social* (1962). Entre los azande:

> *Es costumbre bastante general atribuir cualquier percance a la brujería. Esta es considerada un hecho orgánico interno, aunque de acción síquica; el brujo envía lo que llaman el alma o espíritu de su hechizo, para damnificar a otros. El damnificado consulta entonces a los oráculos, de los que existen varios tipos, o a un adivino, con el objeto de descubrir quién le está perjudicando. El proceso puede ser muy largo y complicado, y una vez descubierto el culpable, se le pide que cese su influencia maligna.*

> *Si en el caso de enfermedad el brujo no interrumpe su acción maléfica y el atacado muere, los parientes del muerto podían, antiguamente, llevar el asunto ante su príncipe y exigir venganza o una compensación. La otra posibilidad, empleada invariablemente en nuestros días, es destruir la hechicería por medio de la magia letal. Los azande no conocen sólo este tipo de brujería, sino que poseen además un vasto conjunto de principios y técnicas de magia. Para conocer algunas de ellas es necesario pertenecer a asociaciones mágicas especiales, que sirven principalmente para proteger sus personas y actividades contra sus encantamientos (1967: 115).*

Según Evans-Pritchard, este hecho etnográfico, tan extraño para sus contemporáneos occidentales, *posee una estructura lógica; si aceptamos ciertos postulados, las deducciones y acciones basadas en ellos son correctas* y constituye *un mosaico, en el que cada uno de los elementos de la creencia encaja perfectamente* (1967: 116). Por eso, al final de la obra (1937) Evans-Pritchrad resume su aporte diciendo:

> *Espero que habré convencido al lector de una cosa, a saber, la coherencia intelectual de las nociones azande. Sólo resultan incoherentes cuando se clasifican como objetos de museo. Cuando vemos como un individuo las utiliza, podemos decir que son misteriosas, pero no podemos decir que la utilización sea ilógica, ni siquiera que no sea crítica. No he tenido ninguna dificultad en utilizar las nociones azande tal como la utilizan los propios azande. Una vez que se aprende el idioma, el resto es fácil, pues en Zandeland una idea mística se deduce de otra de forma tan razonable como una idea de sentido común se deduce de otra en nuestra sociedad (1976: 493).*

Pero Evans-Pritchard no se limita a destacar la lógica zande en un tema aparentemente extraño como la magia y así a «humanizar» al primitivo en la línea de la naciente escuela británica, sino que desarrolla también otra línea de esta escuela y analiza las funciones que la brujería cumple entre los azande. En primer lugar, *les proporciona una filosofía natural mediante la cual se explican las relaciones entre hombres y los sucesos desafortunados* (1976: 83). Es ya clásico el ejemplo del granero que cae y mata a un zande:

> *En Zandeland a veces se cae un granero. Nada tiene de sorprendente. Todos los azande saben que las termitas se comen los soportes con el tiempo y que incluso la madera más dura se deteriora al cabo de años de uso. Ahora bien, el granero es la casa de verano del caserío zande y la gente se sienta bajo*

> *el en el color del día y charla y juega al juego africano del agujero o hace alguna artesanía. En consecuencia, puede ocurrir que haya gente sentada bajo el granero cuando se derrumbe y resulten heridas, pues es una estructura pesada hecha de vigas y barro y puede estar llena de eleusina, además. Ahora bien, ¿por qué estas personas concretas estaban sentadas bajo este granero concreto en el preciso momento en que se derrumba? (1976: 88).*

Evans-Pritchard recuerda que los azande conocen tanto como los occidentales las causas directas de la desgracia, es decir, que la polilla había carcomido los soportes del granero y que el zande se había sentado debajo al interrumpir su trabajo. Pero con respecto a la pregunta, mientras que nosotros hablamos del azar y *no tenemos explicación para el hecho de que las dos cadenas causales se crucen en un determinado momento y en un determinado lugar, pues no existe interdependencia entre ambas,* la filosofía zande *puede aportar el eslabón perdido y la brujería explica la coincidencia de estos dos sucesos* (1976: 89). Es evidente que el azar no explica nada; si la estadística puede predecir con cierto margen de error el número de accidentes de una ciudad en función de ciertas variables (cantidad de carros, tamaño de la población, hábitos de manejo, etc.), nunca predice un determinado accidente. La filosofía natural zande es retomada por Geertz (1973) en su teoría sobre «La religión como sistema cultural».[2] Por otra parte, Evans-Pritchard observa que, *puesto que los azande reconocen la pluralidad de causas y la situación social indica cual es la relevante,* no se puede *entender por qué se utiliza la doctrina de la brujería para explicar todos los fracasos… A veces la situación social exige una estimación de la causa de sentido común y no una mística* (1976: 92).

Evans-Pritchard en su manual de antropología social (1951a) sigue resumiendo las funciones de la magia entre los azande. Además de ser una **filosofía natural,** es una **filosofía moral,** pues la magia en si no es mala, sino que es un poder que tienen determinadas personas; la maldad esta en las pasiones humanas (odio, codicia, celos, resentimiento…), que empujan a los hombres a recurrir a la magia; así los azande no persiguen al brujo, sino sus acciones malas. De Waal (1968) comenta así esta función:

---

2 Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, México, 1987, Gedisa, p. 97.

> *La segunda forma importante en que funciona la brujería entre los azande es que esta ayuda a mantener los códigos morales de la sociedad. Los azande, como todos los pueblos, distinguen entre comportamiento bueno y malo. Cuando dicen que cierta acción es mala, quieren decir que es socialmente deplorable y condenada por la opinión pública, pero es también deplorable porque puede conducir a la brujería. Los celos y el adulterio son desaprobados socialmente, no solo por sí mismos, sino porque una persona puede ser tentada a realizar brujería o hechicería para lograr sus fines… Es significativo que la creencia en la brujería y hechicería actúa muy fuertemente en aquellos casos que están más allá del control de las leyes seculares de los azande. Lo mismo sucede entre los dobu… Las creencias actúan, por tanto, principalmente como mecanismo de observancia de la ley en los casos en que las leyes cívicas no tienen jurisdicción.*[3]

Para Evans-Pritchard, la magia actúa como *teoría sicológica* y explica el mecanismo de la «proyección», cuando un hombre dice al adivino que otro lo odia y le ha hechizado, muchas veces es que él es quien odia y es brujo, y explica los sueños, que para los azande juegan un papel importante en descubrir las malas pasiones de los hombres. Por otra parte, la *creencia mágica está condicionada por la estructura social,* y sirve para detectarla. Por eso, sólo hay imputación de embrujamiento entre personas que pueden enemistarse socialmente (entre hombres, pero no entre un hombre y un niño; tampoco entre un noble y un plebeyo, o entre una mujer y un hombre, fuera del círculo de parientes, con quien no tiene trato social). Evans-Pritchard concluye que, *gracias a la investigación antropológica, lo que, a primera vista, no parece sino una superstición absurda, es en realidad el principio integrativo de un sistema de pensamientos y de leyes morales, que desempeña un papel importante en la estructura social* (1967: 119).

4. Un estudio de antropología política

Para algunos, el aporte de Evans-Pritchard a la antropología política es el más importante de su carrera académica. Así opina Kuper, que recuerda que en 1937 Radcliffe-Brown llegó a Oxford, donde estaba

---

3 Annemarie de Waal, *Introducción a la antropología religiosa.* Estela, 1975, Verbo Divino, p. 337.

Evans-Pritchard, y que en 1939 llegó Fortes; aunque la guerra trajo la dispersión, la breve asociación de los tres:

> *produjo una serie de estudios, fundamentalmente de antropología política y parentesco, que establecieron un nuevo paradigma. Después de la guerra, la antropología social británica empezó a partir de donde dichos autores la habían dejado.*
>
> *En 1940 aparecieron tres grandes obras de antropología política de este grupo. Fueron African Political Systems, editada por Fortes y Evans-Pritchard, y con un prefacio de Radcliffe-Brown; y dos monografías de Evans-Pritchard, The Nuer y The Political System of the Anuak. que se ocupaban las dos de sociedades que carecían de gobiernos centralizados, situadas en lo que entonces era el Sudan anglo-egipcio. A estos estudios siguieron otros, que exploraron nuevos aspectos de los sistemas políticos segmentarios, y que también analizaron la relación persona a persona de parentesco dentro de tales sociedades. Aunque en su mayor parte fueron escritos antes de y durante la guerra, aparecieron inmediatamente después: dos monografías de Fortes sobre los tallensi en 1945 y 1949; un estudio de Evans-Pritchard sobre los sanusi de Cirenaica en 1949, y un libro de parentesco nuer en 1951. Estos estudios deben considerarse en conjunto. Constituyen un conjunto coherente que habría de guiar a la antropología social inglesa a todo lo largo de los años cincuenta (1973: 106-107).*

¿En que consistía el *nuevo paradigma?* La antropología inglesa descubre problemas nuevos en sus estudios en África. En cuanto al **objeto de estudio,** hay un cambio cualitativo, pues no se investigan sociedades pequeñas y aisladas, como las de Oceanía, cuyo gobierno se basaba en relaciones de reciprocidad y en el control mágico, sino sociedades mayores, donde tenía que haber formas de gobierno más complejo. Además, la política colonial del «gobierno indirecto» exigía conocer las formas de gobierno tradicional. En cuanto al **marco teórico,** si bien Radcliffe-Brown es el inspirador y Evans-Pritchard sigue su método, como observa Kuper:

> *Muchas veces se ha comentado las diferencias de tono, definición y énfasis entre el prefacio de Radcliffe-Brown a African Political Systems y la introducción de Evans-Pritchard y Fortes. El nuevo énfasis era el linaje en cuanto parte del sistema de relaciones políticas, más bien que como un modo de organizar las relaciones personales, que era la concepción fundamental de Radcliffe-Brown. El término «estructura social» venía a connotar la es-*

tructura de las relaciones entre los grupos y en la obra de Fortes, cargos, más bien que personas (1973: 108-109).

En la citada introducción, hay dos tipos de sociedades africanas: 1) **centralizadas o piramidales,** que reconocen una sola cabeza, ya sea una pequeña comunidad, donde la cabeza está en contacto con todos, ya sea una comunidad jerarquizada, donde en último termino se centraliza el poder, 2) **sociedades acéfalas o sin estado,** que se subdividen en:

a. bandas, como los bosquimanos, de unos 50 o 100 personas, que coinciden con los sistemas de parentesco y se trasladan juntas desde un bosque con agua al siguiente; todos se conocen personalmente y, al caer la noche, los varones se reúnen para tomar las decisiones en común; tienen un jefe, que debe no imponer sus decisiones, pues no tiene manera de hacerlo, sino ejecutar las decisiones tomadas (organizar la caza, repartir lo conseguido, negociar con otras bandas el territorio, etc.),

b. sistemas basados en linajes segmentarlos, como los nuer o los tallensi. Hacia 1930 los nuer eran 200 mil; estaban divididos en comunidades autónomas, donde los derechos de las personas estaban asegurados, porque cada persona perjudicada contaba con el respaldo del grupo. El homicidio era un daño causado al linaje de la víctima y los miembros de él tenían derecho a matar al homicida o a un agnado cercano. El homicidio tenía implicancias rituales, pues se suponía que era peligroso para el linaje del homicida y el de su víctima entrar en contacto, y soluciones admitidas socialmente en el «litigio de sangre», debiendo ofrecerse ganado y una ceremonia de reconciliación. Pero lo importante era que el sistema político estaba basado en linajes segmentarios, lo cual orientó la antropología social en esta línea.

Sobre el **contenido** de *Los Nuer* (1940), se lee en la introducción: *En este volumen yo describo las instituciones políticas de un pueblo nilótico y sus procedimientos para conseguir los medios de subsistencia* (1977: 15). La obra tiene dos partes, separadas por el cap. 3. La primera trata de la actividad económica, que incluye la ganadería (cap. l) y el marco ecológico (cap. 2). La segunda trata del sistema político (cap. 4), el de linajes (cap. 5) y el de grupos de edad (cap. 6). El cap. 3 trata del concepto de tiempo y espacio que tienen los nuer y presenta el concepto de **relati-**

vidad social; este capítulo sirve de puente entre ambas partes, aunque, como dice Evans-Pritchard, se cruza en una sola dirección:

> *En este libro no estamos describiendo la cosmología nuer, sino sus instituciones políticas y de otros tipos, por lo que nos interesa más las relaciones ecológicas en dichas instituciones que la influencia de la estructura social en la formulación teórica de las relaciones ecológicas. Así, por ejemplo, no describimos la forma como los nuer clasifican las aves en diferentes linajes siguiendo la pauta de su estructura de linajes. Por tanto, este capítulo es un puente entre las dos partes del libro, pero lo cruzamos sólo en una dirección (1977: 111).*

Paso a presentar cada punto:

1. Primera parte: marco económico-ecológico. Los nuer son vaqueros seminómadas, que en la estación seca (noviembre a abril) dejan sus aldeas **(cieng),** donde han trabajado en la agricultura, y se dedican a la ganadería, sobre todo vacuna, en campamentos que instalan en las zonas ribereñas, logrando una alimentación adicional de la caza, la pesca y la recolección. En su obra Evans-Pritchard ofrece una etnografía bastante sintética; si se quiere una visión más amplia de ella, debe recurrirse a su ensayo «Vida diaria de los nuers en los campamentos de la estación seca», recogido en *La mujer en las sociedades primitivas y otros ensayos* (1965a). Tal hábitat pone un doble condicionamiento a la organización nuer: que las relaciones sociales trasciendan los límites de la aldea para hacer posible el traslado a los campamentos y que las comunidades sean pequeñas por la economía de ganadería y recolección. Pero tal condicionamiento no explicaba la relación estructural entre los grupos nuer, que había que explicarse con principios estructurales.

2. Noción del tiempo y del espacio (cap. 3). Evans-Pritchard dice que los nuer carecen de nuestra noción de tiempo objetivo o matemático:

> *Aunque he hablado de tiempo y de unidades temporales, los nuer carecen de una expresión equivalente a «tiempo» de nuestra lengua, y por esa razón, a diferencia de nosotros, no pueden hablar del tiempo como si fuera algo real, que pasa, que puede desperdiciarse, aprovecharse, etc. No creo que experimenten nunca la misma sensación de luchar contra el tiempo o de tener que coordinar las actividades con un paso abstracto del tiempo, porque sus puntos de referencia son principalmente sus propias actividades,*

> *que suelen ser de carácter pausado. Los acontecimientos siguen un orden lógico, pero no hay sistema abstracto que los controle, al no haber puntos de referencia autónomos a los que tengan que adaptarse con precisión. Los nuer son afortunados (1977: 120).*

Por eso, Evans-Pritchard distingue entre tiempo **ecológico y estructural.** El primero se relaciona con el medio ambiente, como las fases del día o las estaciones, que es un tiempo cíclico y al que se pasa de modo imperceptible. Lo determinante en esta percepción del tiempo es el ambiente; así en la estación lluviosa en la aldea, conocida como **tot,** los nuer no dicen: «es **tot,** luego debemos trasladarnos a las aldeas de las tierras altas»; sino que más bien dicen: «estamos en las aldeas, luego es **tot».** Por eso, Evans-Pritchard concluye que el computo nuer del tiempo *es una serie de formulaciones conceptuales de cambios naturales y que la selección de puntos de referencia está determinada por la importancia que dichos cambios tengan para las actividades humanas* (1977: 121). En cuanto al tiempo **estructural,** este se manifiesta en el desarrollo del individuo, que se expresa en los ritos de pasaje, y en las relaciones de linaje, como en la distancia que hay entre dos personas, miembros del mismo linaje, del antepasado común.

Por otra parte, los nuer tampoco se ocupan de la distancia objetiva entre dos lugares. Y así, cuando un nuer habla de su **cieng,** casa u hogar,

> *está formulando conceptualmente sus sensaciones de la distancia estructural, identificándose con una comunidad local y, al hacerlo, está separándose de otras comunidades del mismo tipo…*
> *¿Que quiere decir un nuer, cuando dice: «soy de tal **cieng?». Cieng** significa hogar, pero su significado preciso varía según la situación en que se pronuncie… Un nuer encontrado fuera de Nuerlandia, dice que su hogar es **cieng Nath,** Nuerlandia. También puede referirse a su región tribal con la expresión **cieng,** aunque la expresión más usual para eso sea la de **rol**. Si le preguntamos en su tribu cuál es su **cieng,** nombrará su aldea o su sección tribal, según el contexto. Generalmente, nombrará, bien su sección terciaria bien su aldea, pero puede aludir a su sección primaria o secundaria. Si le hacemos la pregunta en su aldea, citará el nombre de su caserío o indicará su vivienda o la parte de la aldea en que este situada su vivienda… Así, pues, **cieng** significa vivienda, caserío, aldea y secciones tribales de dife-*

> *rentes dimensiones… Las variaciones en el significado de la palabra **cieng** no se deben a las incoherencias del lenguaje, sino a la relatividad de los valores del grupo a que se refiere. Insisto en esta característica de la distancia estructural a estas alturas, porque es necesario entenderla para seguir la descripción de los grupos sociales que estamos a punto de describir. Una vez entendida, se verá que las aparentes contradicciones de nuestra descripción son contradicciones de la propia estructura (1977: 152-153).*

Sobre este punto es importante una observación de Dumont, que en su *Introducción a dos teorías de la antropología social* (1971) analiza dos teorías del parentesco: una, la teoría de la alianza de Levi-Strauss, que privilegia las **relaciones** que existen entre los grupos y se basa en la necesidad del intercambio de mujeres por el tabú del incesto; y la otra, la teoría de la filiación de Evans-Pritchard y Fortes, que privilegia la **autonomía** grupal y se basa en la unidad y solidaridad del linaje que determinan los otros aspectos de la vida social. En efecto, para Dumont Evans-Pritchard da *un paso importante* sobre Radcliffe-Brown, pues la estructura no es, como en este, un sistema de relaciones, sino un **sistema de oposiciones** (1975: 58). No hay que olvidar que se refiere a la relatividad en un sistema segmentario, donde *las subdivisiones de diversas órdenes coexisten virtualmente en todo momento y sólo se manifiestan alternativamente en situaciones determinadas* (1975: 59), pues hay un sistema de grupos (A, B. C.) y el grupo A esta dividido en subgrupos de primer orden (a, b, c), y el subgrupo a en subgrupos de segundo orden (al, a2, a3.) y el subgrupo al en subgrupos de tercer orden (a1a, a1b, a1c…).

Pongamos un ejemplo. Un miembro del su grupo a1a ha cometido un homicidio. Y se presentan tres casos, según la victima represente una oposición de primer grado (a, b, c), de segundo (al, a2, a3) o de tercero (a1a, a1b, a1c), y así será distinta la manera de establecer la venganza, como se verá más adelante. Tales segmentos y oposiciones se dan, en cierto modo, en otras sociedades, como por ejemplo el mundo universitario; si un estudiante de una universidad ataca injustamente al de otra, todos los de ésta se solidarizan contra aquel; si el conflicto se da entre estudiantes de distintas facultades de la misma universidad, los estudiantes de la facultad del agraviado se solidarizan contra la del agresor; si el conflicto se da entre estudiantes de distintas especialidades de la misma facultad, los estudiantes de la especialidad del agraviado

se solidarizan contra la del agresor. Para que funcionara plenamente el ejemplo, habría que suponer que los estudiantes de cada universidad y de cada segmento mantienen una gran solidaridad, y que no hay una autoridad de gobierno ante la cual exigir la reparación del daño. Y esto es lo típico de la sociedad nuer, como luego se verá.

3. Segunda parte: sistema político y de linajes. Evans-Pritchard distingue tres sistemas: de parentesco, de linaje y político: 1. **sistema de parentesco** (*mar)*: está formado por el círculo de parientes consanguíneos o cognaticios del ego, cuya distancia en generaciones a este sea igual o inferior a tres. O también son *mar* las personas a las que en el matrimonio de sus hijas ego puede reclamar una parte de la prestación dada por los parientes del marido a los parientes de la esposa. 2. **sistema de linaje** (*buth)*: formado por el círculo de parientes agnaticios exclusivamente, a partir de la cuarta generación desde el ego. 3. **sistema político:** formado por las relaciones en un territorio entre grupos de personas, que viven en regiones espacialmente definidas y que son conscientes de su identidad y de su carácter exclusivo.

Los nuer tienen tribus con nombre y territorio, aunque a veces discontinuo por la estación de secas y de lluvias. Pero no tienen órganos políticos especializados, ni autoridad y viven una **anarquía ordenada.** La tribu es la mayor comunidad política, dentro de la cual el homicidio debe saldarse mediante el pago de prestaciones de sangre más que mediante la venganza, y este valor es un supuesto implícito que asegura el imperio de la ley. El territorio tribal se divide en unidades locales, que a su vez se dividen y subdividen. A medida que el nivel de segmentación es mayor, la cohesión es mayor y se trata de resolver las disputas de forma más amigable. Los segmentos sólo operan en oposición a otros segmentos iguales. Así, si el conflicto es entre hombres de dos aldeas, éstas se movilizan; si es entre hombres de dos distritos, todas las aldeas de los distritos se movilizan. Evans-Pritchard llama a la división de aldeas en el conflicto, **fisión,** y a la coalición de aldeas en el conflicto de distritos, **fusión;** el recurso a este doble proceso por parte de los segmentos de la sociedad nuer aseguran un equilibrio de poder en cada uno de los niveles de la organización, que es lo propio de la estructura política nuer:

> *En este caso estamos haciendo la misma afirmación que al examinar la palabra **cieng**: que los valores políticos son relativos y que el sistema político es un equilibrio entre tendencias opuestas hacia la escisión y fusión, entre la tendencia de todos los grupos a segmentarse y su tendencia a combinarse con segmentos del mismo orden. La tendencia a la fusión es inherente al carácter segmentario de la estructura política nuer, pues, aunque todos los grupos tienden a dividirse en partes opuestas, dichas partes han de tender a fundirse en relación con otros grupos, dado que forman parte de un sistema segmentario. Esa es la razón por la que la fisión y la fusión de los grupos políticos son dos aspectos del mismo principio segmentario, y las tribus nuer y sus divisiones han de entenderse como un equilibrio entre esas dos tendencias contradictorias y, sin embargo, complementarias (1977: 166).*

Esta estructura política se manifiesta plenamente en la «vendetta» de sangre («blood-feud»). Para Evans-Pritchard, *los nuer son muy propensos a luchar, con frecuencia se producen asesinatos. De hecho, es raro ver a un hombre mayor sin marcas de porra o de lanza* (1977: 167). El procedimiento para resolver la vendetta de sangre se resume así (1977: 171-2). Cuando un nuer mata a otro, se refugia en la casa de un jefe piel de leopardo, llevando un animal como ofrenda del sacrificio, para purificarse de la sangre derramada y tratar de librarse de la venganza de los parientes de la víctima, *pues la venganza es la obligación mas imperiosa del parentesco paterno y un compendio de todas sus obligaciones.* El jefe piel de leopardo, que no es jefe por no haber gobierno central, sino *un agente ritual cuyas funciones deben interpretarse en función del mecanismo estructural de la vendetta* (1977: 209), lo recibe en su casa, que es sagrada y donde nadie se atreverá a derramar sangre, ofrece el sacrificio, marca al asesino con una serial en el brazo e inicia la negociación con los parientes del asesinado.

Entre tanto los dos grupos de parientes del asesino y de la víctima guardan una hostilidad mutua y *no pueden –bajo pena de muerte, que sobrevendrá inevitablemente a quienes transgredan el mandato– comer ni beber juntos,* aun en una casa neutral. La negociación del jefe, que se inicia después de la celebración de los funerales, culmina en una compensación de unas cuarenta cabezas de ganado, ofrecidas por los parientes del asesino. *Una parte del ganado se distribuye entre los parientes del muerto y otra parte se usa para casar a una esposa con su nombre para que*

le dé herederos. Así se restablece el orden y se fortalece la solidaridad de los grupos en conflicto. Hay que añadir que la vendetta entre vecinos de una aldea se resuelven con facilidad, pues ésta, como todo grupo cooperativo, no puede permitirse un conflicto prolongado, y la vendetta entre personas de secciones distintas de la tribu tiene una solución más difícil. Pero todo litigio dentro de la tribu debe resolverse por una prestación de sangre y, por eso, tal rasgo sirve para definir la tribu.

5. Juicio sobre Evans-Pritchard

Deseo cerrar esta síntesis del pensamiento de Evans-Pritchard con un juicio de conjunto que resume lo ya dicho. En primer lugar, Evans-Pritchard reconcilia la antropología inglesa con la historia en sus ensayos de 1950 y 1961, aunque la reconciliación no se haya dado en sus etnografías clásicas que se publicaron antes. En segundo lugar, hizo la primera etnografía religiosa, que nació como clásica, sobre la sociedad primitiva nuer, y dijo una palabra aun vigente sobre el viejo problema del origen de la religión. En tercer lugar, compuso una etnografía sobre la magia zande, que por el enfoque y análisis se convirtió también en clásica. En cuarto lugar, contribuyo a la formulación de un nuevo paradigma en la antropología política. Pero, en este punto no han faltado críticas. Así Harris en *El desarrollo de la teoría antropológ*ica (1968) escribe:

> *El tema de la organización política ha sido quizás la más seria víctima de la perspectiva sincrónica. En 1940 Meyer Fortes y E. E. Evans-Pritchard editaron un volumen de artículos de sus colegas antropólogos sociales que trataba de definir para una amplia audiencia profesional la estructura de los sistemas políticos africanos. Ahora bien, resulta difícil imaginar una combinación de tema y lugar menos propicia para el análisis sincrónico. El hecho de que el control político directo por parte de las potencias europeas, especialmente en el interior, no se remontara a más de un siglo atrás, no significaba que la situación etnográfica que conocieron Stanley y Livingstone fuera la original. Porque el sistema de plantación esclavista del Nuevo Mundo no sólo marcó el final de las sociedades aborígenes americanas, sino que también acarreó vastos trastornos en la población humana de África. Durante unos trescientos cincuenta años, el continente negro fue utilizado como criadero de una mano de obra barata y dócil. Se calcula que fueron cuarenta millones de africanos afectados de una manera o de otra por el*

> *comercio de esclavos, aunque posiblemente los que llegaron vivos a sus destinos de ultramar no sumaran más de catorce millones. Asociada a este azote se produjo toda una ingente oleada de guerras, migraciones, trastornos políticos y cambios demográficos. En un contexto así, verdaderamente es muy poco lo que puede decirse en favor de una restricción al presente etnográfico en nombre del empirismo (1978: 464).*

Pero, aunque sea útil aprovechar las ocasiones para ritualizar el arrepentimiento por el pecado del tráfico de esclavos africanos, aquí parece innecesario y Harris no da ninguna razón sobre por qué no se puede estudiar el sistema político de los nuer en un momento dado, puesto que el análisis sincrónico se refiere, no a la situación original, sino a la existente cuando Evans-Pritchard hacia su trabajo de campo.

Kuper (1973) recoge ciertas críticas al paradigma de la antropología política de Evans-Pritchard. Una, que parecía inspirarse en ideas sobre sociedades segmentarias, fundadas en la solidaridad mecánica, de Durkheim y Radcliffe-Brown y en la oposición segmentaria de G. Batenson en *Naven. «Un ceremonial iatmul»* (1936), a lo que Kuper responde:

> *No obstante, The Nuer desarrollaba exitosamente un modelo completo que en conjunto era original, si bien sus partes estaban tomadas de ideas antropológicas en uso. Su originalidad está en la parte de la naturaleza obligatoria del modelo y en su fuerza analítica sobre el material nuer. También ejemplificaba el nuevo punto de vista que caracterizó a sus compañeros, African Political Systems y los posteriores artículos de Evans-Pritchard y Fortes. Estas obras desarrollaron una perspectiva política de la estructura social, analizando las relaciones sociales desde el punto del conjunto total de relaciones públicas. Al mismo tiempo, distinguían este dominio de las relaciones políticas públicas, basadas en el linaje, del dominio de las relaciones de parentesco próximo, personales y domésticas. Al hacerlo, libraron a la antropología del modelo interpersonal de relaciones de linaje (1973: 117).*

Otra crítica, que provenía de los malinowskianos, es que *el trabajo de campo no era adecuado,* por lo que no se sabía lo que ocurría sobre el terreno, lo que parecía compensarse con *un análisis abstracto, muy idealizado, que no deja lugar a las maquinaciones del hombre calculador.* Para Kuper, *este argumento no es válido,* pues Evans-Pritchard había hecho varios años de trabajo de campo en Sudan antes de hacerlo entre los nuer, *era un observador experimentado,* y demuestra, con sus otras

etnografías sobre los nuer, que en su estudio de antropología política quiso hacer un análisis tan abstracto más *por elección que por necesidad* (1973: 117-118).

Capítulo V
Los continuadores

Llamo así a los antropólogos que siguieron en lo fundamental el paradigma creado por Malinowski y Radcliffe-Brown y recreado con la dimensión histórica por Evans-Pritchard, aunque tuvieran enfoques propios. Entre los continuadores podía presentar con el mismo derecho a la mayoría de los antropólogos ingleses de esta generación, pero, por los límites impuestos por un manual, me limito a Nadel, Firth y Mair.

1. Siegfried F. Nadel (1903-1956)

Nace en Viena y es un antropólogo que se caracteriza por su interés en distintas disciplinas. En efecto, en 1932 llega a Londres para estudiar antropología, después de haber obtenido el doctorado en la Universidad de Viena en filosofía y sicología con Karl Bühler y Moritz von Shilck, de haber estudiado en Berlín lingüística africana y musicología de los pueblos primitivos y de haber viajado con su propia compañía de ópera por la antigua Checoslovaquia. En las dos décadas que consagra a la antropología puede hablarse de tres etapas: formación en la London School y trabajo de campo en África (1932-1938), trabajo profesional (1938-1946) y docencia en varias universidades hasta su muerte (1946-1953). Según Meyer Fortes en una breve biografía, que es el prefacio de la *Teoría de la estructura social* y de la que me sirvo ampliamente en esta introducción:

> *La antropología social fue una **válvula** de escape perfecta para las múltiples capacidades de Nadel. Era un lingüista de primera categoría, como prueba su abundante trabajo de campo.*

> *Ayudado por su preparación musical, aprendió el hausa antes de ir a Nigeria y el nupa sobre el terreno mismo. La gran riqueza del material contenido en su libro sobre los nuba, asombrosa si se considera la época en que se hizo aquel trabajo de campo, se debe en medida no pequeña a su sensibilidad para percibir los matices lingüísticos, y los culturales por añadidura. Por otra parte, su temperamento y educación llevaron a Nadel a los problemas de tipo teórico, así como al terreno limítrofe de la antropología con la sicología, zona tan atractiva como difícil. Pero su personalidad tenia también un sesgo fuertemente práctico y estético, por lo que se encontraba tan a gusto entre los hechos rutinarios y concretos (esta era una de sus palabras favoritas) de la etnografía como entre las ideas abstractas. Basta para comprobarlo la solidez de detalles de sus obras (1966: 18-19).*

Así se perfilan ciertos rasgos de su personalidad académica, a los que luego volveré, tales como un enfoque teórico denso con trasfondo filosófico, el análisis de problemas limítrofes entre la antropología y la sicología, el empleo de la lingüística en el trabajo de campo y el equilibrio entre la dimensión teórica y la empírica.

Pasando ya a la etapa de formación antropológica de Nadel en los seminarios de Seligman y de Malinowski en 1932, su compañero de clase, Meyer Fortes, cuenta:

> *Allí nos encontramos por primera vez. Nos vimos mucho durante aquel curso, tanto en clase como en casa, y partimos en el mismo barco hacia nuestro terreno de investigación, en el África Occidental, el mes de diciembre de 1933. Aquel año de apasionadas discusiones, crítica recíproca y animada especulación entre el grupo de los jóvenes antropólogos de la L. S. E. tuvo una influencia decisiva en todos ellos. Y Nadel estaba en el centro de este grupo. En clase o fuera de ella, no había tema que languideciera si él estaba presente. Todos los que conocieron a Nadel en aquella época se quedaban impresionados por la fecundidad de sus ideas y por el insólito alcance de sus conocimientos e intereses. Lo que le hacía tan atrayente era sobre todo la audacia con que adelantaba sus propias ideas y la rápida respuesta con que hacía frente a todos los puntos de vista, pero algo de esto se debía también al ambiente en que se había educado (1966: 17).*

En 1934 hace trabajo de campo entre los nupe de Nigeria y en 1935 se reencuentra en Londres con Fortes, que recuerda que Nadel:

> *Había hallado un orden político legal comparable con el estado nacional, entretejido con una elaborada economía e instituciones militares y fiscales muy complejas, y basado en una jerarquía de clases y de rangos sociales… Un estado culturalmente mixto y con una historia documentada (1966: 19).*

Así Nadel, al igual que Evans-Pritchard con los nuer, descubrió en el campo que la teoría funcionalista de su maestro Malinowski, adecuada para estudiar una sociedad pequeña y homogénea, era insuficiente para analizar una sociedad mayor y compleja. Por eso, presenta el nuevo enfoque en la revista *África* (VIII, 3, 1935) y lo desarrolla con amplitud en *A Black Byzantium* (1942). El título, una Bizancio negra, quería destacar que la complejidad de la antigua Bizancio, cruce de civilizaciones, se daba también en la ciudad nigeriana que, para muchos europeos de la época, era sólo un conglomerado primitivo y sin historia. Entre tanto, a fines de 1935 vuelve a los nupe, con más preocupación psicológica y con la ayuda de métodos experimentales, que fueron su interés constante, como la aplicación de *tests a varios grupos culturales diversos de Nigeria con el objeto de examinar la influencia de la cultura en los procesos intelectuales* (1966: 20).

La etapa profesional de Nadel comienza en 1938, cuando, al volver de Nigeria, fue contratado como antropólogo del estado del Sudán anglo-egipcio, para el que escribió un informe sobre las tribus nuba, que se publicó con el título de *The Nuba* (1947). Al estallar la guerra mundial, Nadel, austriaco de nacimiento y educación, sintió la necesidad de alistarse en el ejército contra la Alemania nazi, y desempeñó varios cargos en la administración colonial británica en Eritrea y Tripolitania hasta junio de 1946, en que termina su servicio militar. Ese mismo año es contratado por la London School of Economics e inicia su etapa docente. Pero en 1948, al crearse el departamento de antropología de la Universidad de Durham, es nombrado profesor y primer director. En 1949 viaja a Estados Unidos como profesor visitante en la Northwestern University de Chicago y en 1951 a Australia para crear un nuevo departamento de antropología en Camberra, donde su brillante carrera se trunca por su repentina muerte.

En esta época escribe sus dos obras teóricas, que culminan el trabajo etnográfico de las dos etapas anteriores. Las principales obras de Nadel son: 1942 *A Black Bizantium:* 1947 *The Nuba*: 1951 *Fundamentos de la antropología social* (México, 1955, Fondo de Cultura Económica); 1954 *Nupe Religion*: 1957 *Teoría de la estructura social* (Madrid, 1966, Guadarrama). Sobre la última obra, publicada póstumamente, y sobre los demás libros escribe Fortes:

> *Estoy convencido de que este libra está destinado a ser uno de los grandes tratados teóricos de la antropología social del siglo XX y dudo de que ningún otro antropólogo de nuestra generación hubiera tenido la valentía de intentar escribirlo, o incluso la sabiduría, la fecundidad intelectual y la agudeza analítica necesarias para la empresa. Este libro coloca en un nuevo plano la teoría de la estructura social…*
> *La obra de Nadel tiene dos aspectos: un aspecto etnográfico, representado por sus monografías de trabajo de campo, que son una contribución de gran altura a nuestro conocimiento de las sociedades africanas, y un aspecto más estrictamente teorético, representado por este libro y otro que le ha precedido, The Fundations of Social Anthropology. Los dos tendrán en mi opinión un lugar duradero en la literatura fundamental sobre el tema (1966: 25).*

Por lo dicho, parece claro que los dos mayores aportes de Nadel son sus dos libros teóricos, que paso a presentar.

1.1. Fundamentos de antropología social

Es un libro de trece capítulos, cuyos principales temas son el objeto y fin de la antropología social, la observación, la explicación, la antropología experimental, las explicaciones psicológicas y los conceptos de función y tipo. Sobre el objetivo que tiene Nadel para escribir se lee en el prefacio:

> *Este libro no es un libro de texto de antropología social. No se propone resumir los conocimientos que poseemos acerca de las sociedades primitivas ni los progresos que hemos hecho en los estudios de las mismas. Por lo menos, ese resumen es incidental en relación con el tema principal del libro, que trata más bien de las premisas lógicas de nuestro conocimiento de las sociedades (sean primitivas o no) y de los requisitos previos, conceptuales y técnicos, de toda investigación conducente a ese conocimiento. Si*

> *estuvieran aun de moda los títulos un tanto rimbombantes que empleaban los antiguos tratadistas, yo podría llamar a mi libro: «Prolegómenos al estudio de la sociedad, o sea Investigación de la naturaleza del conocimiento sociológico». Pero en la actualidad me limito a hablar sencillamente de «Fundamentos».*
> *Así, pues trata del método… Parece cierto que la antropología se ha preocupado demasiado de los resultados y excesivamente poco de pensar en el método (1975: 7).*

Para comprender mejor el objetivo del libro, es útil tener en cuenta lo siguiente. En primer lugar, es un libro escrito, no para un curso sobre las sociedades primitivas, sino para un curso sobre técnicas y métodos de investigación antropológica, porque esclarece, no sólo como se obtiene el conocimiento antropológico, sino también la naturaleza y los límites del mismo. En segundo lugar, aunque habla de método, Nadel no incurre en la cínica acusación de Poincaré *(casi todas las tesis sociológicas nuevas proponen un método nuevo que, sin embargo, el autor cuida mucho de no aplicar,* para hacer de la sociología la ciencia *con el mayor número de métodos y con los menores resultados)* y, por eso, dice de los métodos que analiza: *son constantemente aplicados tanto por otros como por mí mismo* (1975: 7).

En tercer lugar, si bien Nadel aborda en el libro temas que no suelen aparecer en los libros de antropología social, lo hace a propósito, para enlazar *el Estudio del Hombre con todo el universo del conocimiento científico* y, por eso, observa: *mi interés por la filosofía, las ciencias naturales y la lógica, y la amplitud con que trato la psicología no deben refutarse cosas traídas por los cabellos* (1975: 8). Y en cuarto lugar, reconoce el profundo influjo que han tenido sobre su obra antropólogos como Malinowski y Radcliffe-Brown, sociólogos como Max Weber y Talcott Parsons, y psicólogos como Wolfgang Kölher, Karl Koffka y Kurt Lewin (1975: 9).

En síntesis, puede decirse que esta obra, escrita al terminar la primera mitad del siglo XX, por un autor que trabaja la perspectiva de la escuela británica, aunque trata de limitar el enfoque estructural dominante con la vuelta a Malinowski, que conoce bien la antropología norteamericana, sobre todo la escuela de cultura y personalidad, y que tiene

una indudable preocupación epistemológica, es la mejor expresión del nivel logrado por la antropología al comenzar la segunda mitad del siglo XX. No siendo posible exponer todos, ni la mayoría de los aportes de Nadel en este tenía, me limito a tocar, a modo de ejemplos, tres puntos:

1. Lugar de antropología ante sociología e historia. Es sabido que un buen modo para definir el objeto y los métodos propios de una ciencia es compararlos con los de otras ciencias afines. Ahora bien, como la naciente antropología por influjo de Radcliffe-Brown se había convertido en una rama de la sociología y había roto con la historia, Nadel siente necesidad de comenzar hablando de la relación entre antropología y sociología y dice que el antropólogo social:

> *examina las sociedades «Sin historia» y las culturas de carácter «exótico». Su método y su técnica se producen bajo esta doble serie de condiciones. La falta de testimonios adecuados obliga al estudio del presente más bien que del pasado… La falta de familiaridad del carácter cultural obliga a un estudio prolongado y de naturaleza íntima, mediante el cual se sobrepone a la extrañeza algo así como una asimilación intelectual. También entraña una gran comprensividad, pues en las nada familiares circunstancias no puede darse nada por cosa sabida, y la importancia o no importancia de los hechos particulares no es percibida de un modo inmediato (1975: 16).*

Luego añade que en la actualidad ya no puede decirse que la antropología esté interesada sólo en sociedades primitivas y sin historia, porque los antropólogos han estudiado sociedades de África Occidental, India, China e Indonesia, *que evidentemente no carecen de historia escrita,* ni sólo en culturas «exóticas», porque *la investigación antropológica es «exótica» únicamente para el investigador de Occidente* (1975: 17). Además, afirma que *ignorar las técnicas sociológicas avanzadas –de deslindes y de investigación estadística–, cuando pueden ser aplicadas, es miopía manifiesta* y que *estudiar una sociedad compleja sólo mediante la observación íntima…, conducirá a reunir un acervo de datos inconexos, pintorescos quizás, pero de valor limitado* (1975: 18). Y concluye que el antropólogo no es un sociólogo frustrado, ni un anti-historiador, sino *un sociólogo que se dirigió a campos nuevos, y forzado por la naturaleza de su material, tuvo que idear métodos nuevos,* logrando acumular así un conocimiento que de otro modo hubiera permanecido ignorado (1975: 19).

Al hablar de la relación entre antropología e historia, Nadel, que termina su libro a fines de 1949, adelanta ideas que Evans-Pritchard expone con amplitud en dos conferencias de 1950 y 1961 ya reseñadas, repite que la antropología es ciencia y no historia y refuta la vieja idea de que la antropología, a caballo entre las humanidades y las ciencias sociales, *tiene que ser historia o, por lo menos, no puede tener lo mejor de los dos mundos.* Tal refutación se resume así. La antropología no es ciencia, porque ni ha formulado leyes sobre los hechos sociales, ni puede formularlas, pues tales hechos están históricamente determinados por ser producto de hechos singulares («históricos») de acontecimientos. Esta afirmación es, para Nadel, una **petición de principio,** es decir, un vicio del razonamiento que consiste en poner por antecedente lo que se quiere probar; en efecto, no se ha probado que «en los hechos singulares es imposible que haya un comportamiento general», sino que la experiencia testifica más bien todo lo contrario. Oigamos la respuesta misma de Nadel:

> *Parece éste un argumento poco convincente; más exactamente hay ahí dos argumentos. El primero es derrotista, y no hace más que expresar graves dudas acerca de si la antropología llegará algún día a descubrir leyes científicas. Este tipo de argumentos tiene poco peso… El segundo argumento dice que, puesto que la antropología social trata de los hechos históricamente determinados, o es historia o no es nada. Ahora bien,* ***históricamente determinados*** *puede querer decir simplemente que los hechos considerados por la antropología social existen en el tiempo y en el espacio –en un tiempo y espacio fijos–, o puede querer decir también que esos hechos son consecuencia de series singulares (****históricas****) de acontecimientos. Me parece a mí que argumentos de este tipo son una petición de principio; queda por ver, indudablemente, si pueden descubrirse o no regularidades o* ***leyes*** *detrás de la fijeza de tiempo y de lugar y detrás del origen aparentemente único de los fenómenos sociales. Como veremos, hay límites a nuestro descubrimiento de* ***leyes*** *sociales y culturales; pero sólo limitan el ámbito en que puede ser ciencia la antropología, y no niegan esta posibilidad (1975: 22-23).*

Nadel completa este tema con *una cuestión diferente,* es decir, *como el antropólogo usará los testimonios históricos.* La respuesta es doble. Por una parte, la historia *puede revelar un margen de acontecimientos más allá de los directamente observables,* con los que se descubren mejor

las regularidades en que se basan sus leyes. Por ejemplo, si estudio el nacimiento de las sectas o la aparición de los profetas para formular las respectivas teorías, temas sobre los que la reciente etnografía religiosa ofrece bastante material, tal estudio tiene más valor con el conocimiento de ciertas épocas históricas. Por otra parte,

> *los acontecimientos históricos también ponen límites al margen de las regularidades descubribles, y lo hacen así en cuanto están vinculados al tiempo y al espacio y resultan únicos y no reiterativos, es decir, en cuanto no son susceptibles de más tratamientos que el histórico. Los hechos históricos de este tipo «intratable» introducen en nuestra búsqueda de regularidades el factor irreductible del* ***accidente*** *(1975: 23).*

Como ejemplo, Nadel se refiere a los cambios «accidentales» de una sociedad por causas externas, como una conquista que produce una tajante división de clases, o por causas internas, como la aceptación de una nueva danza o ritual por medio de un sacerdote con carisma, causas que sólo pueden conocerse por la historia y concluye: *Es una perogrullada decir que el pasado es padre del preserve; pero comprender que el pasado puede constituir un fondo de acontecimientos simplemente dados e irreductibles, es adoptar una actitud crítica de gran importancia.* Pero, matiza diciendo que, aunque *quizás ningún acontecimiento es completamente único, ni ningún accidente totalmente irreductible a alguna regularidad,* puede serlo en ciertos aspectos de un determinado estudio (1975: 24).

En síntesis, para Nadel la antropología es una rama de la sociología que tuvo que inventar una metodología propia para estudiar sociedades exóticas y sin historia. Por ser una rama de la sociología, debe recurrir y a sus marcos teóricos y sus métodos estadísticos de esta, siempre que sea posible. Finalmente, la antropología, aunque no pueda reducirse a la historia, pues busca en los sucesos regularidades para formular leyes científicas, debe recurrir a la historia, para tener un campo más amplio de fenómenos observables para deducir sus leyes y para descubrir ese *fondo de acontecimientos simplemente dados e irreductibles,* que condicionan ciertos aspectos de la sociedad estudiada.

2. Métodos de observación antropológica. Nadel aborda este tema en los capítulos III, que habla de los informantes, del lenguaje y del efecto de la ecuación personal, y en el IV, que analiza cómo extender

la observación hasta los procesos mentales. Pero ya en el capítulo II dice que la antropología debe observar la conducta humana en grupo, pero no las conductas únicas, sino *las recurrentes, regulares, coherentes y previsibles…; **los tipos de cultura estandarizada**, cuya totalidad integral es la **cultura*** (1975: 41). Paso a presentar cada método:

a. empleo de informantes. Aunque la primera fuente de investigación es la observación directa, que en muchos casos es totalmente irremplazable y así piensa que el antropólogo debe pasar en el campo, al menos, *todo un año, de suerte que todos los acontecimientos normales caigan dentro de su observación,* sin embargo, es necesario como complemento el empleo de informantes, lo que *entraña varias fuentes de error que con frecuencia es difícil neutralizar.* Los informantes quieren proporcionar datos exactos, pero tienden a comunicar la conducta ideal, ***el debiera ser** y no el **es**.* Además, dan la información desde su edad, su posición social y su categoría de varón o mujer, lo cual supone a menudo prejuicios hacia los grupos opuestos por la edad, la posición o el sexo; sin embargo, debe tenerse en cuenta que *el prejuicio en la descripción es para nosotros una fuente de estudio en sí mismo,* como se manifiesta en la visión del indio en los cronistas hispanos, y que el prejuicio puede neutralizarse empleando ciertas técnicas (modo de interrogar, informantes de distintos grupos, etc.) (1975: 47-51).

b. uso del lenguaje. Nadel observa que el ideal es usar el idioma nativo, porque *la conducta social… es en gran medida conducta lingüística,* y recuerda el problema de las traducciones, no sólo de textos de poesía u oratoria, sino también de material legal o científico. Si no se puede aprender la lengua, propone tres posibles soluciones: colaborar con un lingüista que conozca bien la lengua, adquirir un conjunto de conceptos vernáculos importantes y, sobre todo, usar una lengua franca, como hizo el con los nupe y los nuba. Pero, además de cosas difíciles de traducir, hay también cosas intraducibles:

> *No es de extrañar, por lo tanto, que en antropología ciertas palabras vernáculas hayan sido tácitamente aceptadas como intraducibles, tales como mana, tabú, totem y potlatch. Los resultados no han sido muy felices. No han sido rigurosamente definidos en un idioma neutral, los conceptos así expresados han tendido a asumir un significado diferente en los diferentes*

> *contextos. Además el expediente amenaza a convertirse en costumbre, y no es raro encontrar exposiciones antropológicas llenas de palabras vernáculas, que se hace necesario un glosario para entenderlas…*
>
> *El problema de la comunicabilidad no termina con los pros y los contras del uso de palabras vernáculas. La gran diversidad de maneras con que diferentes antropólogos usan términos descriptivos idénticos también produce confusión y obstruye el progreso de la ciencia… Pronto se hará necesario un concilio de Nicea para salvar la unidad de la ciencia de los cismas terminológicos (1975: 51-60).*

c. ecuación personal. Para Nadel es claro que hacer una observación objetiva exige un observador ecuánime, que sea capaz de librarse de su propia subjetividad; pero, *cuando el ser humano es el único* ***instrumento*** *de observación, la* ***ecuación personal*** *del observador tiene que penetrarlo todo.* Ante este problema dice:

> *si la subjetividad es inevitable, por lo menos que se manifieste abiertamente, lo cual significa que el razonamiento subyacente en la observación y en la descripción debe ser formulado claramente, sus premisas explícitamente expuestas y sus operaciones reveladas paso a paso… El mayor riesgo de tratar mal los problemas científicos radica, no en los puntos de vista y en las filosofías diferentes, ni quizás en las personalidades divergentes de los científicos, sino en sustentar de manera no explicita los supuestos y los conceptos con que operan. Pues de esta manera sus hallazgos rehúyen la prueba decisiva de la adecuación y no son verdaderos, ni falsos, sino seudoverdades intratables (1975: 61).*

Pero, como muchos supuestos funcionan a nivel inconsciente, se ha sugerido que se haga una cuidadosa selección del investigador antes de ir al campo, o que este se someta a un sicoanálisis, sobre lo cual Nadel comenta: *No estoy nada seguro de que esta forma especial de análisis de personalidad sea la más útil, pero parece imperativo alguna forma de prueba psicológica.* Por eso, a partir de su experiencia personal de psicólogo, habla del gran esfuerzo para escapar del ***tirón*** *de mi propia mente hacia la representación esquemática, hacia el recuerdo sintetizador más que enumerativo, hacia una disposición excesiva a descubrir* ***significados*** (1975: 62). Otro medio para huir de la subjetividad es el trabajo en equipo, que es útil, además, porque es difícil que un antropólogo tenga una formación tan amplia para dominar la estructura fundamental de una

sociedad primitiva. Pero, según Nadel, el trabajo en equipo *apenas si ha comenzado,* pues los antropólogos, como cultores de una ciencia joven y sinóptica, *son disculpablemente individualistas y para cada uno de ellos, su campo, explorado por él, significa una aventura intensamente personal, casi una posesión personal* (1975: 64).

Otro punto que puede influir en la ecuación personal es la **filosofía personal** o los valores del investigador. Al respecto recuerda que los antropólogos, herederos de la misma tradición intelectual, tienen la misma opinión sobre la relación entre «primitivos» y «adelantados» y están tan de acuerdo en que la civilización occidental *no debe galopar con herraduras sobre su cultura tradicional,* como en que *el respeto por esta no debe convertirse en un fetiche ni en una excusa para mantener a esos pueblos apartados de todo cambio y progreso.* Este problema parece agudizarse cuando se lleva la antropología a la práctica, pero Nadel distingue entre antropología pura, aplicada y neutral y dice de la segunda que es válida y de la tercera que es una mera ilusión. Su razonamiento exacto es:

> *Mientras ciertos antropólogos se mantienen apartados de estas cuestiones prácticas, otros consideran un derecho y un deber suyos* ***aplicar*** *la antropología en la práctica. Yo me cuento entre estos últimos. Pero diría que esta no es una verdadera alternativa. Más exactamente, la antítesis entre una antropología* ***pura*** *y otra abiertamente dirigida a formular juicios de valor es una antítesis falsa. El alejamiento de las cuestiones prácticas puede defenderse por muchas razones. Puede argüirse… que el científico social no puede esperar hacer cambiar la política aun cuando sus investigaciones demostrasen que es equivocada… Se dice con frecuencia que la ciencia, cualquiera que sea, tiene por objeto el análisis* ***objetivo*** *de los* ***hechos*** *y debe evitar, por lo tanto, formular juicios de valor, es decir, decidir lo que es mejor* ***o peor, justo o injusto*** *en un sentido humano o moral. Hay que evitar, evidentemente, juicios aventurados de esa clase, y es muy posible evitarlos; pero, en un sentido más sutil, los juicios de valor tienen que entrar en toda investigación social, porque los entraña la misma naturaleza de esta. Y en ese sentido sostener una antropología* ***pura****, sin valores, es una ilusión (1975: 64-66).*

d. observar conducta que incluya los procesos mentales, o dicho de otra manera *la conducta controlada por la finalidad.* Nadel parte de

que *los escritos antropológicos están llenos de observaciones de carácter psicológico,* porque las acciones de los investigados se describen *como expresivas de móviles, emociones, pensamientos, impulsos, intereses, estados de conciencia o, para el caso, impulsos de lo subconsciente.* Así, un etnógrafo afirma que la gente tiene miedo a la brujería, está orgullosa de su posición social o tiene conciencia de su unidad. Luego Nadel se pregunta cómo se sabe esto y se refiere a los dos caminos de la indagación psicológica, el subjetivo, basado en la *sospechosísima psicología introspectiva,* y el objetivo, en el behaviorismo o conductismo. Este se apoya *en los experimentos que Paulov y Bechterew hicieron con animales. Su concepto fundamental es* ***el reflejo condicionado;*** *su leitmotiv, la rebelión: contra la psicología clásica, supuestamente metafísica, subjetiva, introspectiva.* Para los conductistas, hay una vía para los fenómenos mentales, que no presupone la conciencia, y el aprendizaje descansa *en la asociación repetida de estímulos, mediante el cual una respuesta ya fijada a un estímulo se extiende o transfiere a otro* (1975: 70).

Para Nadel, algunos antropólogos han aceptado por completo *los principios del behaviorismo y muchos más les hacen concesiones. Si el uso de la palabra* ***condicionamiento*** *sirve de prueba, casi toda la antropología moderna es behaviorista.* Sin embargo, Nadel piensa que, *si el análisis behaviorista de los procesos mentales inferiores es brillante* y si los conductistas han prestado un gran servicio a la investigación social, por *llamar la atención sobre la conducta, el aprendizaje y la costumbre, refrenando así los aspectos subjetivos de la vida mental,* su modo de analizar *los procesos mentales superiores es tan ruda como desconcertante* (1974: 72). Así Nadel se pregunta: *¿que es lo que nos da certeza acerca de los procesos mentales que están detrás de la conducta de otras personas?* Pone ejemplos de cómo la gente elige, las razones que da para elegir y los sentimientos que tiene al hacerlo y concluye:

> *La gente que observamos obra por elección, es decir, que obra de cierta manera aunque en principio sean igualmente posibles otras maneras de obrar; además, estas personas pueden decir cómo y por qué han hecho la elección y comentar el estado mental que es su antecedente o concomitante; por último, esas personas formulan ciertos estados de conciencia como objetivos específicos socialmente sancionados. Sobre esta triple prueba: elección, exposiciones verbales y estados mentales propuestos (también expuestos*

verbalmente), tiene que descansar toda identificación de la conciencia que esta detrás de la conducta (1974: 81-82).

Algunos han querido ver en este énfasis de Nadel en la motivación la prioridad de la causalidad psicológica sobre la sociológica. Así Morris Freilich, en su artículo de Nadel en la *Enciclopedia internacional de las Ciencias Sociales* (tomo 7), que luego retomaré, observa:

> *Nadel añadió también que para elaborar explicaciones completas es necesario penetrar en el ámbito psicológico de la* ***conciencia*** *y de* ***la motivación****. Aunque Nadel no* ***probó*** *en The Fundations la prioridad de la causalidad psicológica, es evidente que los fenómenos sociológicos* ***emergen*** *de los psicológicos y que, por tanto, estos últimos tienen cierta prioridad. Y en su segunda obra fundamental, The Theory of Social Structure, hizo la afirmación siguiente; «la interrelación de los subgrupos coincide con las relaciones entre personas… Quiero subrayar que, al reducir las relaciones de los subgrupos con las relaciones de los actores en sus papeles, no estoy tratando de simplificar la cuestión… No existe otra manera de dar un significado al concepto de relaciones entre grupos– (1957: 95). En suma, aunque las finalidades ulteriores de los sistemas sociales se pueden referir a la satisfacción de las necesidades del grupo o a las necesidades del individuo, las primeras se pueden reducir en última instancia a las necesidades de los actores en las relaciones derivadas de sus roles, es decir, a las necesidades de los individuos (7: 321).*

3. Ajuste de las instituciones. Nadel, después de analizar la metodología propia de la descripción, analiza en los capítulos VIII al XIII la de la explicación; examina primero la explicación de la antropología como ciencia natural, que parte de que *el postulado de un mundo cuyos fenómenos son reiterativos y recurrentes implica a su vez que los fenómenos son comparables y reducibles a denominadores comunes,* de los que el *definitivo parece estar en la cantidad* (1974: 210); para ello analiza el método comparativo) y sus límites, gracias al cual se afirma la regularidad en la conducta; luego examina las explicaciones sicológicas (energía mental y potenciales de acción), donde, como observa Kuper, *su tesis central es claramente malinowskiana, aunque se ocupaba mucho más de los sistemas sociales de lo que Malinowski lo había hecho en su último período,* sosteniendo que *las instituciones se ajustaban mutuamente para cumplir las*

necesidades básicas (o en terminología de Nadel, las ***potencias innatas de acción)*** *de los individuos* (1973: 162). En efecto, para Nadel,

> *La expresión* ***potenciales de acción innatos*** *puede parecer que no es más que otro nombre, y quizás mas tosco, de los impulsos a actuar que se consideran innatos en el organismo humano y a los que nos referimos de las maneras más diversas, ya como instintos, ya como impulsos, apremios, tendencias, necesidades, etc. (1974: 351).*

Define los potenciales diciendo que existen *en el organismo humano cantidades de energía o grados de tensión que ejercen una presión para realizarse en conducta* y los divide en específicos, como el hambre, que sólo puede liberarse comiendo, y genéricos, que tienen una *interrelación intrincada y en parte oscura que hace difícil su definición precisa* y que se caracterizan por una *ambivalencia y polaridad intrínsecas,* como placer-dolor, equilibrio-tensión y conformidad-vergüenza; en una nota de pie de página añade que no quiere usar el término necesidad, porque este *implica no sólo una exigencia imperativa sentida, sino también un criterio objetivo por el cual se juzga si la conducta es* ***necesaria****,* que Nadel reserva para cuando está en juego la supervivencia física (1974: 353-360).

1.2. Teoría de la estructura social

Es el segundo aporte de Nadel en un libra con el mismo título. Como se vio, para Fortes es *uno de los grandes tratados teóricos de la antropología social del siglo XX* (1966: 25). En efecto, es una monografía teórica bien estructurada, que en sus siete capítulos hace un análisis sofisticado de los roles y llega a ciertas conclusiones sobre la estructura y la función, los dos conceptos claves de la antropología británica. En el capítulo 1 parte del concepto de estructura, común a otras disciplinas:

> *Es una propiedad de los datos empíricos –objetos, hechos o series de hechos–, los cuales la presentan a veces o resultan poseerla una vez sometidos a observación o análisis; y se dice que los datos presentan una estructura en la medida en que presentan una articulación definible, una disposición ordenada de las partes. Al indicar la articulación o disposición, es decir, características formales, la estructura puede distinguirse o contrastarse con la noción de* ***función*** *(entendiendo brevemente con este término la adecuación respecto de alguna efectividad previamente definida) (1966: 35).*

Luego aplica tal concepto al estudio de la sociedad, siguiendo a Talcott Parsons en sus *Essays in Sociological Theory* (1949: 34), como conjunto de relaciones institucionalizadas: *Llegamos a la estructura social de una sociedad abstrayendo de la población concreta y de su comportamiento concreto el esquema o red (o* ***sistema)*** *de las relaciones que prevalecen* ***entre individuos en su capacidad de desempeñar roles los unos respecto de los otros*** (1966: 42). Así convierte la teoría de la estructura en teoría de los roles.

En el capítulo 2 recoge los **problemas del análisis del «rol».**

Este concepto, aunque es de sentido común y todo el mundo reconoce en la sociedad papeles distintos, ha sido convertido por la ciencia social en un *instrumento analítico especial…, un concepto intermedia entre el de* ***sociedad*** *y el de* ***individuo,*** que *actúa en esa área estratégica en la cual el* ***comportamiento*** *individual se convierte en* ***conducta*** *social* (1949: 53). Nadel, para definir el rol, si bien parte de que *es básicamente un concepto de tipo o clase,* no social, sino lógica, de individuos con las mismas propiedades, afirma que el concepto de clase es más amplio. La diferencia está en estos puntos: el rol se refiere *al comportamiento, o al comportamiento diferencial, y a las características por el constituidas;* es relevante *sólo dentro de un marco de interacción;* es *repetitivo, recurrente* y se refiere a una legalidad *normativa;* y lleva consigo la *presencia de una serie de caracteres conexos* (1949: 56-59). Por ejemplo, un sacerdote, un anciano o un ciclista como clase sólo indican una determinada profesión, edad o afición, mientras que como rol deben poseer un conjunto de cualidades y de actitudes que expresan lo que la sociedad exige y espera de ellos. Así, el concepto de clase, basado en una propiedad cualquiera, es *la materia prima a partir de la cual se consiguen los roles mediante la elaboración adecuada,* pues es necesario que el rol suministre *una categorización de los seres humanos que sea sociológicamente relevante,* mas aún, para Nadel *todo auténtico rol tiene necesariamente un* ***efecto de halo*** (1949: 62-64).

Para descubrir las normas subyacentes a un determinado rol, Nadel señala tres métodos: el primero se basa en información estadística para *establecer la frecuencia y regularidad con los cuales aparecen efectivamente juntos los atributos que se suponen constitutivos de un rol;* el se-

gundo, en *las afirmaciones explicitas de los hombres (hechas con un determinado grado de consenso y autoridad) respecto de la conducta apropiada a determinados roles;* y el tercero, en *los dispositivos de conservación de la sociedad, o sea, por las sanciones de diverso tipo que previenen o siguen la conducta no codificada* (1949: 60).

En su análisis del rol, Nadel expresa su malestar por la ambigüedad con que se usan los términos rol y status, cuando este debía restringirse a *posiciones jerárquicas.* Así

> *varios autores relacionan rol y **status** en un sentido diferente, considerándolos…como los dos lados, por así decirlo, de la misma moneda. Dice, por ejemplo, Linton: «No hay rol sin **status** ni **status** sin rol», ya que el rol representa el aspecto dinámico de **status**. Parsons arguye casi en el mismo sentido. El rol, sostiene, es el **status** es el **status** trasladado al terreno de la acción: es el «aspecto procesual» del **status,** mientras que **status** es el «aspecto posicional» del rol. No estoy, empero, nada convencido de esta duplicidad terminológica. Sin duda es importante subrayar, como hacen Linton y Parsons, que en el comportamiento del rol hay algo que se lleva al terreno de la acción. Pero lo importante de ese «algo» no es que sea estático o posicional, mientras que el rol efectivo es dinámico y procesual; esos son rasgos accidentales. Lo importante es que en un caso tenemos la ejecución de determinados derechos y obligaciones, es decir, un **cumplimiento**, mientras que en el otro caso este conjunto de derechos y obligaciones se nos da como inserto en un cuerpo **de conocimiento** (1949: 65).*

Luego Nadel observa que no todos los atributos de un rol tienen igual valor para distinguir los roles, pero hay dos muy significativos: uno son *los «signos diacríticos» implícitos en el comportamiento del rol –tipo de vestimenta, reglas de etiqueta, insignias jerárquicas, gastos significativos…*, y el otro, *el nombre mismo del rol cuando se usa en forma de referencia* y así el presentar a una persona como sacerdote o como hermano de la madre condiciona lo que se espera de la persona a la que le presenta. Además, según Nadel, dichos atributos tienen *estructura definida de tipo jerárquico* y pueden denominarse por su importancia creciente *periféricos, relevantes* y *básicos o axiales* y es claro que *el modo más simple y expeditivo de decidir lo que un rol significa básicamente es referirse al contenido semántico del nombre convencional del rol* (1949: 67-71).

Para Nadel, puesto que la ciencia social mira los roles como modos de actuar adjudicados a los individuos por las normas de la sociedad, el análisis de los roles debe incluir los principios en que se basa la adjudicación. Así distingue entre *rol por reclutamiento,* en el que *la propiedad dominante o rectora es un estado inevitable o fortuito en el cual se encuentran los individuos,* por ejemplo, los ancianos, cuya edad acarrea ciertos privilegios o responsabilidades, y el *rol por realización,* en el que *la propiedad rectora es un atributo de conducta activo o pasivo que los individuos son libres de escoger como finalidad u objetivo,* por ejemplo, el sacerdocio, que requiere el celibato y una vida consagrada y promete cierto status social. Además, según Nadel, en los roles de reclutamiento, *el individuo se ve constreñido al rol…*, mientras que *en los roles de realización el individuo «abraza» el rol por su deseabilidad* (1949: 75-77).

Nadel sigue exponiendo su teoría del rol, hasta preguntarse en el capítulo 6 las ventajas de su análisis estructural sobre otros, partiendo de Radcliffe-Brown:

> *Al valorar el análisis estructural en comparación con otros tipos de análisis social suelen afirmarse dos cosas: primera, que el análisis estructural presta a los datos sociales un superior grado de comparabilidad, y segunda, que los hace más fácilmente cuantificables. Las dos afirmaciones salen reforzadas del tipo de planteamiento propuesto en este libro. En la medida en que ese planteamiento implica la abstracción de los rasgos relativamente invariantes de las situaciones sociales –roles y sus interrelaciones–, refuerza la comparabilidad de las situaciones sociales mismas… Y en la medida en que, en ese proceso de abstracción, dejamos progresivamente a nuestras espaldas (o ponemos entre paréntesis) las características cualitativas de las situaciones sociales –las aspiraciones, necesidades, ideas y emociones implicadas en el comportamiento humano–, seremos también capaces de presentar nuestros datos en forma cuantificable (1949: 193-194).*

La segunda razón alude al viejo problema de las necesidades, tema que Nadel vuelve a abordar en el último capítulo del libro, en sus conclusiones sobre estructura y función, en estos términos:

> *Hay en el análisis estructural una falta de* ***información*** *que muchos especialistas de la estructura social no solo admitirán, sino también defenderán, a saber la falta de información que se refiera a la satisfacción de las necesidades humanas, la necesidad biológica o la utilidad de las acciones o*

> *instituciones humanas, es decir a los fines o* ***funciones*** *en general. La exclusión de esos puntos de vista por considerarlos ajenos al análisis estructural ha sido sostenida con más o menos intensidad…*
> *Hay indicios de que el* ***estructuralista*** *considera que su propio marco de referencia no solo es heurísticamente útil y prometedor, sino más útil y prometedor, y por tanto más importante, que el otro marco de referencia que descansa en los conceptos de utilidad, finalidad o* ***función.*** *Todo lo que deseo decir sobre este punto es que no puedo aceptar esa opinión y que pienso que no basta con reconocer meramente los dos modelos de analizar la existencia social. En mi opinión, la existencia social pertenece a un universo del discurso regido por conceptos de intención (o finalidad) y utilidad; el planteamiento estructural tiene que estar por fuerza subordinado a ellos. Esto puede expresarse más simplemente (aunque tal vez con un realismo un poco excesivo) del modo siguiente: las estructuras sociales «tienen determinadas tareas que cumplir… y, por tanto, algunas estructuras serán más eficientes para ciertos fines y menos para otras» (Fred Eggan, Social Organization of the Western Pueblos, pp. 7, 297). Las* ***tareas y*** *los* ***objetivos*** *son fáciles de definir: facilitar la vida, satisfacer cualesquiera deseos y necesidades que se imponen a los organismos humanos en condiciones dadas (1949: 237-238).*

Termino con el juicio de conjunto de Nadel. Además de sus aportes etnográficos de culturas africanas, es indudable su contribución teórica por su nuevo enfoque de la antropología y de la estructura social. Sobre el primer punto, Freilich en el citado artículo dice que planteo cuatro problemas importantes a la reflexión antropológica: uno, *si el análisis antropológico debe considerar un solo nivel –cultural, social y psicológico– o si conviene considerar dos o más de esos niveles;* dos, *si las explicaciones sicológicas tienen prioridad causal sobre las sociológicas;* tres, *si es posible una* ***antropología experimental*** y cuatro, *si los enfoques correlacionales son más útiles que los análisis de sistemas* (7: 321). Freilich dice que para Nadel:

> *El objeto de la antropología es la conducta controlada por la finalidad: actividades que muestran una conciencia y un objetivo. Siguiendo a Weber y a Parsons, Nadel afirmo que los actos que tienen un fin pueden comprenderse en términos de lógica, causa y finalidad. Por otra parte, parece haber atribuido igualdad o paridad a los fenómenos sociológicos y psicológicos. Por ejemplo señalo que para conocer a la sociedad es necesario considerar*

> *que los sistemas sociales tienen una **finalidad ulterior** que proviene de fuera de estos sistemas. «Como nuestro objeto de estudio es el hombre-que-actúa-en-la-sociedad, esa finalidad ulterior sólo puede referirse a una de estas dos cosas: a la naturaleza del organismo humano y sus exigencias (o necesidades), y a la naturaleza de la sociedad y de sus exigencias (las necesidades de la existencia del grupo)» (p. 368). Es decir, que los dos aspectos de la finalidad ulterior son los dos hechos que atañen a los individuos (hechos orgánicos y psicológicos) y los que atañen a los grupos (hechos sociológicos, hechos relativos a las necesidades de la sociedad) (7: 321).*

En cuanto al segundo punto, Freilich comenta que los roles de Nadel son:

> *modos de actuación asignados a los individuos por las normas de sociedad y constituyen el sello del análisis socio estructural. Para describir la estructura social es necesario conocer tres aspectos de los roles: los principios de asignación que proporcionan roles a los adores, el grado en que determinados roles tienen autoridad sobre otros roles, esto es el aspecto del dominio sobre la acción, y el grado en que determinados roles controlan los diversos recursos y beneficios del sistema social. Al alabar esta importante aportación a la teoría social, Janowitz ha dicho que la presentación formal del núcleo esencial de la estructura social hecha por Nadel está en consonancia con «los temas clásicos de la sociología y de la ciencia política. Naturalmente, incumbirá al científico social la tarea de elaborar estas definiciones mediante una serie de conceptos y taxonomías que de un contenido sustantivo a este enfoque»(7: 321).*

2. Raymond Firth (1901-)

Nace en Nueva Zelanda. Después de estudiar economía e historia en su país, asiste en la London School a los seminarios de Malinowski y en 1927 obtiene, al igual que Evans-Pritchard, el doctorado. Hizo su primer trabajo de campo en Tikopia, pequeña isla de cerca de 1. 300 habitantes, que era parte del protectorado inglés de las Islas Salomón en Oceanía. Su trabajo de campo es largo y minucioso y en el descubre, un poco incidentalmente, el tema de los intereses individuales que tanta importancia tendrán en su concepción de la organización social. El mismo lo cuenta en su obra *Elementos de la organización social* (1951), de la que utilizo la traducción portuguesa (Rio de Janeiro, 1974, Zahar):

> *Cuando estuve en la aislada isla de Tikopia dependía, como todo antropólogo, de la cooperación de la población local para obtener información y orientación. Ellos suministraban esta con gusto en algunos temas y con reserva en otros, especialmente en los relativos a cuestiones religiosas. Casi sin excepción se mostraban ávidos de bienes materiales como navajas, anzuelos, tejidos, pipas y cigarros y tendían distintas estrategias para obtenerlos. En especial, usaban formas amigables de aproximación. Me hacían presentes para poder aprovechar después el sentido de obligación nacido en mí. Me atraían a sus casas con una hospitalidad generosa difícil de rechazar y después hacían presente su miseria ante mí. El resultado fue que, después de uno o dos meses, estaba irritado y exhausto. Mis reservas de bienes no eran ilimitadas y no deseaba agotarlas en esa distribución casual en quienes no recibía ninguna información antropológica a cambio. Preveía una época en la que yo querría recompensar a la gente por sus datos etnográficos y por su ayuda científica, pero no podría hacerlo por haber devaluado el valor de cambio de mis bienes y, peor aún, por haberlos agotado. Además, llegue a la conclusión de que no existían cosas como la pura y simple amistad entre esas personas (1974: 212).*

Esta anécdota la sirve a Firth para un detenido análisis sobre la moral de los primitivos. Pero el siguió recogiendo una información abundante que, según la pauta habitual de la antropología inglesa, fue analizando poco a poco. Así publica siete libros sobre Tikopia a lo largo de siete lustros: 1936 *We, the Tikopia*, 1937 *History and Tradition in Tikopia*. 1940 *The Work of the Gods in Tikopia*. 1959 *Social Change in Tikopia*. 1951 *Elements of Social Organization*. 1967 *Tikopia Ritual and Belief*. 1970 *Rank and Religion in Tikopia: A Study in Polinesian Paganism and Conversion to Christianity*. Pero también hizo trabajo de campo en Malaca y África Occidental y público en 1938 *Tipos Humanos. Una introducción a la antropología social* (Buenos Aires, 1961, Eudeba) y en 1957 un libro colectivo sobre Malinowski, *El hombre y la cultura: la obra de Bronislaw Malinowski* (Madrid, 1974, Siglo XXI) y diez años más tarde, otro de *Temas de antropología económica* (México, 1974, Fondo de Cultura Económica). Enseñó en Chicago y Australia y fue profesor de antropología en la London School hasta su retiro en 1968. De la amplia obra de Firth me limito a exponer su enfoque sobre la organización social.

Concepto de organización social

Lo presenta sobre todo en su obra *Elements of Social* O*rganization*, que recoge una serie de conferencias abiertas a profesores y estudiantes en la Universidad de Birminghan en 1947. Firth expone en la introducción el enfoque de la obra:

> *Decidí discutir un asunto de alcance general. Examinar el papel de la antropología social y su contribución a la mejor comprensión de algunos problemas de la civilización moderna era una elección obvia. En qué medida la comprensión podía llevar a un control más perfecto era una pregunta cuya respuesta estaba más implícita que declarada. En la serie de conferencias yo no podría presentar más que un resumen de mi tema. Lo dividí en dos partes principales: una trataba básicamente de la organización y la otra de los conceptos o valores. La primera desarrollaba el tema de la relación entre el mundo moderno y el principal campo de observación del antropólogo social, o sea las sociedades de pequeña escala, más simples y más «primitivas». La segunda discutía las actitudes del antropólogo social en relación a los conceptos y valores en cuatro campos o aspectos principales de la actividad social humana, Economía, Arte, Moral y Religión (1974: 17).*

En efecto en los siete capítulos de la obra Firth presenta el significado de la antropología social (cap. 1), la estructura y organización en una pequeña comunidad (cap. 2), el cambio social en las comunidades campesinas (cap. 3) y la relación de la organización social con la economía, el arte, la moral y la religión (caps. 4, 5, 6 y 7), respectivamente. Debería presentar los puntos principales del capítulo segundo, pero me limito a mi largo párrafo del primero, donde Firth presenta una síntesis de su enfoque de la organización social en cuanto distinta de la estructura social:

> *La organización social ha sido comúnmente considerada como un sinónimo de la estructura social. En mi opinión, es hora de establecer una distinción. Cuanto más se piense en la estructura de una sociedad en términos abstractos, como un grupo de relaciones o de pautas ideales, más necesario se hace pensar separadamente en la organización social en términos de actividad concreta. Por lo general, la organización traduce la idea de personas realizando cosas a través de una acción planeada. Eso constituye un proceso social, el arreglo de la acción en secuencias de acuerdo con los*

> *fines sociales seleccionados. Estos fines deben contener algunos elementos de significado común para todas las personas interesadas en la acción. El significado no tiene que ser idéntico, ni siquiera semejante, para todas las personas; para algunas puede ser opuesto. Los procesos de organización social pueden consistir en parte en la resolución de tal oposición, a través de una acción que permita a uno u otro elemento llegara la expresión final. La organización social implica un cierto grado de unificación, la reunión de elementos diversos en una relación común. Para conseguirlo, puede sacarse provecho de los principios estructurales existentes, o bien adoptar otros principios estructurales. Esto implica el ejercicio de la elección, la toma de decisiones. Esto se basa, en valoraciones personales que representan la traducción de los fines o valores generales a nivel de grupo en términos significativos para el individuo. En el sentido de que toda organización comprende la dotación de recursos, ella implica dentro del esquema de juicios de valor un concepto de eficiencia. Eso conduce a la noción de contribuciones relativas, que los medios de importancia y cualidad diferentes pueden trazar para determinados fines. La esfera de dotación de recursos es un campo en el que los estudios económicos son preminentes (véase el capítulo 4). Pero, necesariamente, la economía se ha restringido sobre todo al campo de las relaciones de cambio, especialmente las que se pueden medir en términos monetarios. En el campo social situado más allá de estas relaciones, los procesos que resultan de las posibilidades de elección y del ejercicio de la decisión son también de la mayor importancia (1974: 52-53).*

Es fácil ver aquí una crítica al concepto de estructura social propia de Radcliffe-Brown, tan idealista y donde cada parte se limita a asegurar el mantenimiento del todo, sin verse la satisfacción de las necesidades personales u otros intereses provenientes de las propias decisiones. Conviene recordar que la obra de Firth que comento se publica en 1951, el mismo año que los *Fundamentos de la antropología social* de Nadel, de quien Kuper dice que creía que *la ortodoxia estructuralista era en si misma inadecuada; tenía que emparejarse con una perspectiva funcionalista que incorporara las teorías psicológicas* (1971: 163). Sobre Firth dice Kuper:

> *Constituye un intento, **todavía** más directo, de reincorporar algo de la teoría de Malinowski en el principal desarrollo de la antropología social británica. Prefirió concentrarse sobre «el hombre calculador», la figura que Bateson distinguió como el componente más prometedor del equipo conceptual de Malinowski. Firth pudo estar dispuesto a utilizar esta apro-*

> *ximación dado que encajaba con la economía prekeynesiana que el había aprendido, con su obsesivo interés por las elecciones individuales. En cualquier caso, tal planteamiento era ciertamente subversivo dentro del estructuralismo bastante idealista de moda en la época (1971: 163).*

Luego Kuper recuerda una frase clave de Firth en el capítulo 6: *el cumplimiento de las obligaciones morales establecidas por las exigencias estructurales está condicionado a los intereses individuales* (1974: 232), para luego añadir:

> *No está claro como las obligaciones estructurales pueden imponer obligaciones morales, pero el punto está lo bastante claro: los antropólogos sociales pueden restituir los intereses individuales que los estructuralistas han ignorado. Junto a esta tesis fundamental iba una preocupación (del último Malinowski) por el cambio social y cultural, aunque no por la historia en el sentido de Evans-Pritchard. En 1957 Firth editó una valoración de la obra de Malinowski, Man and Culture, «porque algunos de nosotros hemos pensado durante largo tiempo que se le había dedicado demasiado poca atención a la obra de Malinowski» (1957: 1). En resumen, todos los esfuerzos se orientaron a reintroducir los temas de Malinowski que los seguidores de Radcliffe-Brown habían apartado a un lado (1971: 164).*

La mayoría de los historiadores de la antropología coinciden en señalar la crítica de Firth al estructuralismo de Radcliffe-Brown, a la sincronía y a no estudiar el cambio y el consecuente retorno a Malinowski, de quien Firth era discípulo fiel, como lo muestra la publicación de la obra colectiva *El hombre y la cultura* (1957) sobre Malinowski. Así de Waal Malefijt en *Imágenes del hombre. Historia del pensamiento antropológico* (1974) (Buenos Aires, 1983, Amorrurtu) escribe:

> *Firth fue otro antropólogo social británico reacio al funcionalismo sincrónico. El también propuso la observación y el registro de las variaciones de conducta como medio para descubrir los procesos de cambio y, al igual que Leach, noto que los individuos enfrentan a menudo una opción entre modos de conducta alternativos, si bien opino que las decisiones no se tomaban necesariamente en función de una optimización del poder sino conforme a evaluaciones personales de eficiencia, con miras a cualquier meta dada. Estas metas no son producto del azar: las formulan los grupos y subgrupos a que pertenecen los individuos; los subgrupos poseen una estructura interna y se relacionan entre sí para estructurar la totalidad de la sociedad. Los individuos pertenecen a varios subgrupos, determinados por*

> *criterios de parentesco, matrimonio, ocupación, situación económica, position social, clase, religión, etc. La superposición de estas pertenencias crea frecuentes conflictos sobre la elección de acción, porque lo que es eficiente dentro de un marco de referencia de un subgrupo puede perjudicar la pertenencia a otro. Firth esperaba que el estudio intenso de estas elecciones y conflictos llevaría a una explicación del cambio en las sociedades aisladas y también en el nivel intercultural, y que eventualmente podrían descubrirse «leyes» del cambio (Firth 1956: 237-258) (1989: 181-182).*

Por su parte, Harris en *El desarrollo de la teoría antropológica* (1978) parte también de la postura crítica de Firth: *Entre aquellos que llevaban largo tiempo insatisfechos por las limitaciones sincrónicas de la teoría funcionalista estructural, sobresale el nombre de R. Firth* y luego presenta el itinerario de dicha critica que llega a afirmar que no es posible formular una teoría del cambio sin repensar las ideas de Marx sobre las condiciones materiales de la producción, aunque Firth no adopte ninguna forma de materialismo histórico. Recojo la larga cita de Harris:

> *Con su concepto de organización social, Firth trataba de lograr una mayor aproximación a la conducta real, en especial a las variaciones que resultan ignoradas en las formulaciones estáticas de la estructura social. Firth esperaba que los estudios de esas variaciones le capacitara para descubrir los procesos a través de los cuales se producían cambios estructurales (1954, 1961: 40s). Según Firth, era el descuido de esas variaciones al que había que imputar el hecho de que «el análisis estructural por sí sólo no podía interpretar el cambio social» (ibídem, 35). En 1951, Firth veía a la antropología social británica, tras un cuarto de siglo de apologías funcionalistas estructurales, pasando «lenta y desigualmente a un estudio más sistemático de la variación, incluida la variación en el tiempo» (1951: 488). Pero en 1954 admitía: «Apenas si estamos aún en el umbral de una teoría general de carácter dinámico que nos permita manejar, entendiéndola, toda la variedad de materiales dentro de nuestra esfera antropológica normal» (en Firth 1964: 7). En 1962, Firth llegó incluso a basar la mayor parte de su exposición de la* ***teoría dinámica*** *en una reconstrucción de las aportaciones de Marx (ibídem, 7-29). Aunque no pueda decirse que esté preparado para aceptar alguna variedad marxista del determinismo histórico, Firth ha dejado claro recientemente que él no cree que pueda intentarse ninguna aproximación a una teoría del cambio sin reconsiderar muy seriamente las teorías de Marx relativas a la importancia de las condiciones materiales*

de la producción. Con Firth parece como si hubiéramos descrito un círculo completo y llegado a una antropología social cuya preocupación dominante es la comprensión del cambio socio-cultural. Firth explica así este fenómeno: «el presente interés de la antropología social por una teoría dinámica es, en parte, una respuesta a la creciente percepción de las deficiencias de los enfoques teóricos anteriores. Pero en parte es también respuesta al cambio en las condiciones de nuestro propio campo de observación, así como a la influencia de movimientos intelectuales modernos de carácter más general» (ibídem, 28). Es de suponer que, sobre todo, ese cambio al que alude es el de una Gran Bretaña que ya no está interesada como antes por conservar el mayor imperio colonial del mundo (1978: 468-469).

3. Lucy Mair (1901-)

Nace en Londres y se doctora en estudios clásicos en la Universidad de Cambridge. Va a la *London School of Economics* para ser parte, junto con Firth, Fortes y Evans-Pritchard, de los primeros alumnos de Malinowski. Como ella decía, *el secreto del carisma de Malinowski era que uno pensaba que iba a recibir una revelación completamente nueva que sólo conocían los pocos favorecidos y que resolvía todos los problemas…, que podía encauzara los expertos en cualquier otro campo* (Kuper 1973: 38). Realiza su trabajo de campo en Uganda y Nyasa. Ha sido profesora de administración colonial y ha enseñado antropología aplicada en la London School hasta su retiro en 1971.

Aunque Mair tiene varias obras que son exposiciones coherentes y ricas de información propia y ajena sobre distintos temas (el gobierno primitivo, la brujería o el matrimonio), su aporte principal, al que voy a limitarme, puede considerarse el cambio cultural y la antropología aplicada. En efecto, ya en 1938 edita la obra colectiva *Methods of Study of Culture Contact in Africa*, que está encabezada por un artículo donde Malinowski hace su primera reflexión sobre el tema; para Mair esta obra *tiene valor hoy quizás más por la información que aporta sobre lo que acontecía en determinados lugares que por las ideas que ofrece sobre el método* (1970: 332). Dos décadas después publica *Studies in Applied Anthropology* (1957) y más tarde *Anthropology and Social Change* (1969), que incluye algunos ensayos ya publicados en 1957 y cuyo mismo título marca la evolución de su pensamiento. Esta reiteración sobre dicha

materia y su cátedra sobre la misma en la London School explican que se le solicite el artículo sobre **Antropología aplicada** para el *Diccionario* de Sills (7: 408-412).

Entre sus demás obras deben reseñarse: 1934 *An African People in the Twentieth Century.* 1962 El *gobierno primitivo* (Buenos Aires, 1970, Amorrortu), 1963 *News Nations.* 1965 *Introducción a la antropología social* (Madrid, 1970, Alianza), que es un excelente manual sobre la disciplina; 1969 *La brujería en los pueblos primitivos* (Madrid, 1969, Guadarrama), 1971 *Matrimonio* (Barcelona, 1974, Barral) y 1977 *African Kingdoms.*

Visión de la antropología aplicada

Mair presenta una síntesis de su pensamiento sobre este punto tanto en el artículo ya citado en Sills como en el apéndice segundo de su *Introducción a la antropología social* (1970: 334-356), que son textos bastante similares. Me limito a condensar el primero, que es una buena síntesis de la antropología aplicada en el mundo anglosajón capitalista, tema que será retomado en el capítulo X de este libro, al hablar de Bastide:

a. **Definición.** Partiendo de que *las materias de estudio que reciben el nombre de ciencias aplicadas se ocupan de técnicas basadas en el reconocimiento de principios científicos,* y de que dos buenos ejemplos de ello *son la ingeniería, que aplica los principios de la física, y la medicina, que aplica los de la fisiología,* Mair da una definición de antropología aplicada, que vale no sólo para la escuela social inglesa, sino también para la escuela cultural norte-americana:

> *La antropología social estudia la totalidad del vasto campo de las relaciones sociales. La analogía entre ella y la ingeniería nos sugeriría que debe formular técnicas para la construcción de sociedades que, en algún sentido, sean deseables; la analogía entre ella y la medicina sugeriría que debe proporcionar recetas para la curación de los estados patológicos de la sociedad. Sin embargo, al contrario de lo que ocurre en la ingeniería y en la medicina, en la antropología social no existe ningún consenso acerca de lo que debe considerarse deseable o patológico (7: 408).*

Mair recuerda que la primera vez que los antropólogos ingleses trataron de hacer antropología aplicada fue en 1902, al finalizar la gue-

rra de los boers, cuando el *Royal Anthropological Institute presento al secretario de Estado para los colonias la propuesta de que se estudiasen las leyes e instituciones de las diferentes tribus a fin de obtener una base para la aplicación de una política administrativa racional.* Así se esperaba mitigar la desintegración de sociedades primitivas por el contacto con otras más avanzadas, pero el secretario de Estado respondió que los funcionarios coloniales estaban muy ocupados en *múltiples cuestiones que exigían urgente solución* (7: 408). En la historia de la antropología aplicada, pueden señalarse dos periodos, separados por la Segunda Guerra Mundial, y que se caracterizan por la plena vigencia y el comienzo del fin del régimen colonial.

b. La antropología aplicada antes de la Segunda Guerra. En este primer periodo la administración colonial tuvo necesidad de la antropología aplicada, pues aunque los gobiernos coloniales no coincidían sobre la *rapidez con que las poblaciones sometidas podían ser occidentalizadas y sobre el grado de occidentalización deseable, todos juzgaban necesario cierto respeto por las culturas tradicionales que regulaban la condición social* (7: 408). Como ejemplos de investigaciones de los antropólogos, que a menudo eran contratados por las administraciones coloniales y cuyos resultados eran empleados por estas para *la conservación, en la medida de lo posible, de las instituciones nativas,* Mair cita la etnografía de los ashanti (1923) de Rattray, antropólogo oficial de Costa de Oro, la de Meek, antropólogo oficial de Nigeria, sobre los ibo (1925) y los jukun (193D y la de Fortes (1937) sobre el derecho matrimonial de los tallensi. Y añade Mair que era más conocido el punto de partida que el de llegada, pues en general *se sabía más de las instituciones tradicionales que de los procesos contemporáneos de cambio.*

Un caso de la necesidad de la antropología aplicada es el Instituto Internacional Africano, nacido en 1926 como Instituto Internacional de Lenguas y Culturas Africanas. En el capítulo I ya aludí a él entre las causas del funcionalismo y al programa que se trazó en 1932, al recibir fondos de la Fundación Ford. Mair recuerda los objetivos del programa:

> *proporcionar una mejor comprensión de los factores de cohesión social en la sociedad africana indígena, de las formas en que estos se ven afectados por las nuevas influencias, de las tendencias hacia las nuevas agrupaciones, de la*

> *formación de nuevos vínculos sociales y de los diversos tipos de cooperación entre las sociedades africanas y la civilización occidental. Estos problemas son de suma importancia para los propios pueblos africanos, para el administrador, para el educador, el misionero, el colono, el comerciante (7: 409).*

Además, dice que el Instituto ofreció sus conocimientos a todos los que actuaban en África, incluidos *los dirigentes de las sociedades africanas,* con el fin de *fijar las relaciones correctas entre las instituciones de la sociedad africana y los sistemas extranjeros de gobierno, de educación y de religión, proteger lo que es vital para las primeras y eliminar innecesarios conflictos entre los últimos y la tradición, las costumbres y la mentalidad africana,* para lograr así lo que llamaba Malinowski un *cambio cultural feliz* (7: 409). Pero el Instituto no tenía poder político alguno y sólo ejercía influjo a través de sus publicaciones, pero sus ideas se abrieron paso poco a poco en la política. Mair resume así la evolución de ésta:

> *Una de las recomendaciones con que Lord Hailey concluía su monumental estudio sobre África era que el gobierno británico proporcione fondos para la investigación en todas las ciencias, naturales y sociales, que tuvieran cualquier tipo de relación con los problemas africanos. Poco después de publicarse su African Survey (1938), el informe de la West India Royal Commission… insistió en que la hacienda del Reino Unido facilitase fondos para estimular el desarrollo económico y poder mantener unos servicios sociales que excedían de los recursos de los territorios coloniales. La Colonial Development and Welfare Acts de 1940 y de años posteriores destinaron fondos para los dos fines que acabamos de mencionar. Se establecieron comités de expertos, en los que figuraban especialistas en ciencias sociales, para que asesorasen acerca de la concesión de subvenciones del fondo de investigación… Al mismo tiempo se realizaron encuestas en las principales áreas geográficas con el propósito de evaluar el estado de conocimientos y señalar las zonas donde se necesitaba con mayor urgencia una información más amplia…*
>
> *En esa misma época, algunos antropólogos fueron destinados a servicios gubernamentales en Kenya y Tanganyika. Estos hombres recibieron frecuentemente la denominación de «sociólogos del gobierno», lo que no implica que su formación o sus intereses teóricos fuesen diferentes de los de los antropólogos sociales, sino que revela la «impopularidad» del termino antropología en los círculos africanos, por considerarse sinónimo de estudio de pueblos primitivos. (7. : 409-410).*

c. La antropología aplicada en Norteamérica. Su inicio puede fijarse en 1934 con el nombramiento de antropólogos, a petición de John Collier, para la Oficina de Asuntos Indios. Las primeras tareas de dichos antropólogos fueron investigar las instituciones políticas indígenas para emplearlas en el gobierno local y asesorar a dicha Oficina en sus programas de mejoramiento de suelos en colaboración con el Ministerio de Agricultura. Pero ya desde 1927 hubo empresas privadas, como la Western Electric Company, que empleó antropólogos como asesores en programas de eficacia y resistencia de grupos humanos. En 1941 se funda la Sociedad de Antropología Aplicada, que edita la revista *Applied Anthropology*, nombre que en 1949 se convierte en *Human Organization*. Mair añade:

> *La citada sociedad se fijó como objetivo primario «la promoción de la investigación científica de los principios que regulan las interrelaciones de los seres humanos y el fomento de la aplicación general de dichos principios a problemas prácticos». Sus intereses se centraban en tres sectores principales: la salud mental, el estudio de las relaciones industriales y la relación entre desarrollo económico y cambio cultural. Economic Development and Cultural Change, revista especializada en el último de los temas mencionados, fue fundada en 1991. Durante la Segunda Guerra Mundial, y en relación con el reasentamiento de la población japonesa, el Gobierno de Estados Unidos empleó un grupo de antropólogos. Estos intentaron asimismo explicar la cultura de las zonas ocupadas a aquellos miembros de las fuerzas armadas que necesitaban la colaboración de los nativos (7: 410).*

d. La antropología aplicada a partir de la Segunda Guerra. Se caracteriza por el fin del colonialismo y sus consecuencias en los países que estrenan su independencia. Si antes se valoró el cambio gradual y la conservación de las instituciones indígenas, después parece buscarse un cambio rápido, con el apoyo de distintas ideologías, que valoran más el progreso técnico que la estabilidad social. Muchos proyectos de asistencia técnica de Estados Unidos y de organismos especializados de las Naciones Unidas han requerido de los antropólogos para los programas de salud, de extensión agrícola y de desarrollo de comunidad. Tal desarrollo es uno de las principales escenarios donde actúa la antropología aplicada.

Mair termina su exposición retomando el viejo problema de los valores. Como *en cierto sentido, ninguna aplicación de conocimientos teóricos se halla despojada de valores; si se trata de aplicar el conocimiento obtenido es para lograr fines que se valoran,* Mair presenta distintas opiniones de antropólogos anglosajones sobre los problemas éticos de la antropología aplicada, se sea o no plenamente consciente de ello, así como el código de ética de la Sociedad Americana de Antropología Aplicada. Según este código el antropólogo

> *debe respetar la dignidad personal y el bienestar general de sus semejantes. No debe recomendar una línea de acción en favor de los intereses de su cliente cuando exista la posibilidad de que las vidas, el bienestar, la dignidad y el respeto de otras personas se vean adversamente afectados, sin que se hayan tornado las disposiciones oportunas para asegurar que tal efecto sea mínimo y que los resultados netos sean, a la larga, más beneficiosos que en el caso de que no se hubiera tornado medida alguna. Debe tener el máximo cuidado de proteger a sus informadores, sobre todo en los asuntos confidenciales que ellos acaso no sepan calibrar por sí mismos. No debe hacer ninguna promesa a sus clientes ni alentarles a esperar resultados que no esté seguro de alcanzar. Debe darles lo mejor de su capacidad y experiencia científicas. Debe considerar sus metas específicas a la luz de sus intereses y bienestar generales. Debe llegar con cada uno de sus clientes a un acuerdo inequívoco sobre la naturaleza de sus responsabilidades para con él, para con la ciencia y para con sus semejantes (7: 411).*

Capítulo VI
Los críticos

Recojo en este capítulo a dos antropólogos de la segunda generación de la escuela inglesa, Leach y Gluckman, que representan una nueva postura, que Kuper califica de *más allá de la ortodoxia* (1973: 173):

> *Leach nació en 1910 y Gluckman en 1911. Ambos llegaron a la antropología en Inglaterra a mediados de los años treinta, después que la mayoría de los miembros de la primera generación hubiera completado su aprendizaje doctoral, y en una época en que la influencia de Malinowski estaba dejando paso a la de Radcliffe-Brown. Ambos hombres asistieron a los seminarios de Malinowski en este período, pero Gluckman lo hacía residiendo en Oxford, donde estaba formalmente sometido a la supervisión de Marett, mientras que Leach era estudiante de la London School of Economics. Más tarde Gluckman cayó bajo la influencia del nuevo estructuralismo de Oxford, impresionado especialmente por la obra temprana de Evans-Pritchard. Leach nunca estuvo muy influido por Radcliffe-Brown ni por Evans-Pritchard, y después de la partida de Malinowski se aproximó más a Firth en la L. S. E.*
>
> *Fueron los nuevos reclutas brillantes de las dos grandes escuelas. Ambos emprendieron el desarrollo de las ideas de sus maestros por nuevas vías. Pero, aunque Leach siguió siendo reconociblemente malinowskiano en muchos de sus escritos y Gluckman siempre fue en el fondo un estructuralista de Oxford, hubo una verdadera convergencia de intereses. Ambos se dirigieron a los problemas de los conflictos sobre las normas y la manipulación de las reglas, y ambos utilizaron una perspectiva histórica y el mismo método extendido de los casos para investigar estos problemas. (Por triste coincidencia, también ambos perdieron las notas de campo de sus estudios más importantes durante la guerra). Sus alumnos emprendieron problemas similares, si se exceptúan a los estudiantes de Leach que continuaron los*

> *intereses de Levi-Strauss. Barth, Barnes y Bayley –tres de los antropólogos mas briosos de los años cincuenta y sesenta– demostraron con sus trabajos la última convergencia de Leach y Gluckman…*
> *Si se hubiera de resumir en una frase el mensaje que ambos propagaron, seria en esta: que la dinámica central de los sistemas sociales la proporciona la actividad política, los hombres que compiten entre sí por engrandecer sus medios y sus status dentro del marco creado por reglas frecuentemente conflictivas y ambiguas (1973: 174-175).*

La similitud estaba, pues, en el tema (problemas del conflicto de normas), en la perspectiva diacrónica y en la metodología (el caso ampliado). Junto a la similitud, reforzada por el *carisma personal,* que se traducía en fuertes lealtades y enemistades, había también sus diferencias, pues Leach tenía simpatía por el estructuralismo francés, y Gluckman, no, como lo dice el primero en la introducción a la reedición de 1964 de *Sistemas políticos de la Alta Birmania* (1954):

> *El profesor Gluckman, que siempre ha sido mi oponente más vigoroso en cuestiones teóricas y que ha sostenido de forma coherente el tipo de teoría de equilibrio orgánico a que me he referido, ha admitido recientemente que durante muchos años «yo (Gluckman) he pensado demasiado en términos de análisis orgánico, por lo que consideraba el ciclo de las rebeliones como mantenedor del sistema, con la implicación de que reforzaba el estado», y dos páginas más adelante, incluso se refiere con cautelosa aprobación al argumento de este libro, a la vez que sigue sosteniendo que he malentendido a mis colegas y mal utilizado la lengua inglesa. Gluckman afirma que el sistema kachin, al que me refiero, puede describirse adecuadamente como un sistema de «equilibrio estable» lo que me parece cierto a nivel de ideas, pero absolutamente falso a nivel de hechos, y que «los antropólogos ingleses siempre han pensado en términos de esta clase de equilibrio», lo que me parece completamente falso (177: 11-12).*

1. Edmund R. Leach (1910-)

Londinense, obtiene el título de ingeniero en Cambridge y pasa varios años en China, antes de estudiar antropología en la London School of Economics con Malinowski y Firth. En 1938 hizo varias semanas de trabajo de campo entre los kurdos, a donde pensaba volver, pero, al estallar la guerra mundial, cambia sus planes y se enrola como oficial

en unidades irregulares del ejército ingles en Birmania, lo que le permite hacer allí trabajo de campo. Al acabar la guerra, es **reader** en la London School con Firth y en 1953 marcha de profesor a Cambridge, haciendo en 1954 una nueva salida al campo en Ceilán. Desde 1966 es director del King's College en Cambridge. Sus principales obras son: 1940 *Social and Economic Organization of the Rowanduz Kurds*: 1950 *Social Science Research in Sarawak*: 1954 *Sistemas políticos de la Alta Birmania* (Barcelona, 1976, Anagrama); 196la *Pul Eliya: A Village in Ceylon*: 1961b *Replanteamiento de la antropología* (Barcelona, 1971, Seix Barral); 1965 *Claude Lévi-Strauss. antropólogo y filósofo* (Barcelona, 1970, Anagrama); 1968 *Un mundo en explosión* (Barcelona, 1970, Anagrama); 1970 *Claude Lévi-Strauss*: 1976 *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos* (Madrid, 1978, Siglo XXI).

Tras este panorama de sus obras, paso a presentar su ubicación teórica, según el mismo confiesa en un artículo sobre Lévi-Strauss, para luego presentar dos aportes importantes de su obra, sus estudios de los sistemas políticos y su replanteamiento de la antropología:

> *Fui alumno de Malinowski y soy de corazón funcionalista todavía, aun cuando reconozca las limitaciones del tipo de teoría de Malinowski. Aunque ocasionalmente he utilizado los métodos estructuralistas de Lévi-Strauss para iluminar determinados rasgos de sistemas culturales concretos, entre mi postura general y la de Lévi-Strauss existe una gran diferencia (1970: 9).*

1.1. Estudios sobre los sistemas políticos

Aunque su mejor libra en este campo es *Sistemas Políticos de la Alta Birmania* (1954), en 1940 publica una monografía sobre los kurdos con sus ideas básicas sobre el tema, que Kuper comenta así:

> *Era un trabajo de tanteo, basado tan sólo en cinco semanas en el campo, y fue bastante menospreciado en su época. Después de todo, el mismo año presencio la aparición de los estudios políticos de Evans-Pritchard sobre los nuer y los anuak, y de African Political Systems (que contenía, entre otras muchas cosas, el primer ensayo de Gluckman sobre los zulúes). Sin embargo era un librito sugerente y adelantaba muchas ideas que Leach iba a desarrollar en años posteriores… La observación central de Leach consistía en que los kurdos estaban atravesando un período rápido de cambio*

> *como consecuencia de la interferencia administrativa exterior. Señalaba que «las poderosas y quizás irresistibles fuerzas en funcionamiento tienden, no tanto a la modificación como a la total destrucción y desintegración de las formas existentes de organización tribal» (1940: 9). Este era un estado de cosas que presentaba un problema a los funcionalistas, cuya premisa básica era que el sistema que se estudiaba estaba bien integrado y en equilibrio (1973: 188).*

Pero sobre este equilibrio las posturas de Gluckman y Leach difieren una vez más. Así el primero admitía la dinámica de los sistemas sociales, pero reconocía que había periodos, más o menos fijables, de relativo equilibrio de fuerzas, mientras que Leach sostenía que dichos sistemas tienen siempre un equilibrio precario, en *constante estado de flujo y de cambio potencial.* Más aun, para Leach, el origen del dinamismo está en que *nunca puede haber absoluta conformidad con la norma cultural, de hecho la misma norma sólo existe como coacción de los intereses en conflicto y de actitudes divergentes.* Por eso, Leach llega a afirmar que el análisis del antropólogo debe hacerse a un doble nivel, uno, más abstracto, y otro, más concreto: para *hacer inteligible la descripción, parece fundamental algún grado de idealización… Buscaré describir la sociedad kurda como si fuera un todo en funcionamiento, y luego presentare las circunstancias existentes como variaciones de esta norma ideal* (1940: 62 y 9).

Para destacar la originalidad de Leach en este punto, Kuper subraya la herencia malinowskiana y recurre de nuevo a la comparación con Gluckman:

> *El énfasis sobre el cambio y sobre la fuerza creativa de las demandas individuales, y la configuración de las* ***normas*** *como ideales inestables basados en configuraciones provisionales de los intereses, todo retrocede a la última postura de Malinowski. Lo que añadía Leach era su utilización de un modelo, un tipo ideal, abstraído para limitados propósitos heurísticos. Gluckman se había apoderado del papel que juegan los intereses en competencia y las normas conflictivas, lo cual estaba presente, si bien de forma secundaria, en el estructuralismo de Radcliffe-Brown. Leach aporto una aproximación estructural muy sofisticada en ayuda de los análisis malinowskianos, que estaban demasiado obsesionados por las extravagancias del* ***hombre calculador*** *(1973: 189).*

Voy a comentar ya la obra de 1954, que tiene diez capítulos en tres partes: una, el problema y su marco; dos, la estructura de la sociedad gumsa kachin, y tres, la variabilidad estructural. Leach no presenta la obra como una etnografía, pues la mayoría de sus datos ya se habían publicado, sino como una **interpretación de los hechos** (1977: 23), que voy a resumir en tres puntos: 1) el problema, los conceptos básicos y la tesis, 2) la organización política y 3) el problema metodológico.

1. Sobre el **primer punto,** Leach expone en el capítulo I el problema que desea estudiar. A partir del método, ensenado por Radcliffe-Brown a los antropólogos ingleses, de utilizar la categoría de estructura social para comparar las sociedades, plantea el problema de *la relación entre la estructura social considerada como modelo abstracto de la sociedad ideal y la estructura social de cualquier sociedad empírica existente* (1977: 37) o, según la fórmula del capítulo X, *como una concreta estructura puede asumir una diversidad de interpretaciones culturales y como distintas estructuras pueden representarse por el mismo conjunto de símbolos culturales* (1973: 301).

Al presentar sus conceptos básicos, Leach habla, en primer lugar, de la **estructura social,** que, en abstracto, está formada por los *principios de organización que unen las partes componentes del sistema,* y que cambia con las alteraciones en la estructura formal; por ejemplo, si, durante cierto tiempo, un sistema político compuesto por linajes igualitarios es sustituido por una jerarquía de rangos de tipo feudal (1977: 26-27). En segundo lugar, habla de los sistemas modelo:

> *Cuando el antropólogo intenta definir un sistema social, necesariamente sólo describe un modelo de la realidad social. Este modelo representa, en efecto, la hipótesis del antropólogo sobre* ***cómo funciona el sistema social.*** *Por tanto, las distintas partes del sistema modelo constituyen necesariamente un todo coherente: es un sistema en equilibrio. Pero esto no implica que la realidad social constituya un todo coherente; por el contrario, en la mayor parte de los casos la realidad social está llena de inconsistencias; y son precisamente estas inconsistencias las que pueden proporcionarnos la comprensión de los procesos de cambio social (1977: 30).*

En tercer lugar, presenta su noción del ritual y del mito. Para Leach la función del ritual se resume en un aforismo: *sirve para ma-*

nifestar el estatus del individuo en cuanto persona social en el sistema estructural en que se encuentra en el momento actual. Por eso, no se debe marcar la diferencia entre técnica y ritual, ni subrayar el carácter sagrado de este, como lo hacen muchos antropólogos ingleses que siguen a Durkheim, pues *la técnica y el ritual, lo profano y lo sagrado, no denotan tipos de acción, sino aspectos de casi cualquier clase de acción;* así el *hacer un sacrificio (nat)* entraña cosas que simbolizan status social y tienen valor ritual, independientemente de que impliquen o no algún concepto sagrado (1977: 33-35). Y sobre el mito, si para la mayoría de los antropólogos *el rito es una dramatización del mito, el mito es la sanción o carta constitucional del rito,* lo que hace posible *tratar el mito aisladamente, como constituyendo un sistema de creencias,* para Leach, el mito y el ritual *son una y la misma cosa,* y el mito *considerado como una exposición en palabras dice lo mismo que el ritual considerado como una exposición en forma de acción,* por lo que preguntarse *sobre el contenido de la creencia que no está contenido en el contenido del ritual es un absurdo;* Leach llega a afirmar que el mito es *simplemente una forma de describir determinados tipos del comportamiento humano* (1977: 35-36).

En cuarto lugar, Leach habla de la interpretación. Como el mito y el ritual son, para él, *formas de exposición simbólica del orden social,* la mayor tarea del antropólogo es interpretar este simbolismo, aunque no siempre pueda hacerlo:

> *La estructura que se simboliza en el ritual es el sistema socialmente aprobado de relaciones* ***adecuadas*** *entre los individuos y los grupos. Estas relaciones no se reconocen formalmente en todo momento. Cuando los hombres participan en las actividades prácticas para la satisfacción de lo que Malinowski denominaba* ***necesidades básicas*** *las implicaciones de las relaciones estructurales pueden quedar omitidas por completo; un jefe kachin trabaja su campo codo a codo con su siervo más ínfimo. Verdaderamente estoy dispuesto a defender que esta omisión de la estructura formal es esencial, si tienen que llevarse a cabo las actividades informales normales. Sin embargo, si ha de evitarse la anarquía, los individuos que constituyen una sociedad deben recordar de vez en cuando, por lo menos en forma de símbolo, el orden subyacente que se supone que guía sus actividades sociales. Las celebraciones rituales tienen esa función para el grupo participante*

> *como conjunto; momentáneamente dejan explícito lo que en otro caso es una ficción (1977: 37-38).*

Finalmente, Leach habla de la relación entre estructura social y cultura, tomando distancia de la antropología americana, que define la cultura como categoría que todo lo abarca. Para el, *la cultura proporciona la forma, el* ***vestido*** *de la situación social…; la situación cultural es un factor dado, es un producto y un accidente de la historia;* por eso, reconoce que no sabe por qué las mujeres kachin, al casarse, se ponen un turbante que no llevan de solteras, como tampoco sabe por qué las mujeres inglesas se ponen un anillo en la misma situación, y se limita a afirmar que *en este contexto kachin la adopción de turbante por parte de la mujer tiene una significación simbólica. Es una exposición sobre el estatus de la mujer* (1977: 38). El turbante es así una pauta de la cultura y la celebración del matrimonio lo es del sistema estructural. Leach termina el capítulo con la tesis del libro, referida ya a la Alta Birmania, donde:

> *las variaciones culturales entre uno y otro grupo son muy numerosas y muy señaladas. Pero las personas que hablan distinta lengua, visten distintos trajes, rinden culto a distintas deidades, etc., no se consideran completamente como extrañas más allá del límite del reconocimiento social. Los kachin y los shan se desprecian mutuamente, pero los kachin y los shan suponen que tienen un antepasado común para todos ellos. En este contexto cultural, los atributos culturales como la lengua, el vestido y el procedimiento ritual son meras etiquetas simbólicas que denotan los distintos sectores de un único y extensivo sistema estructural. Para mi propósito, lo que verdaderamente tiene significación es la pauta estructural subyacente y no la pauta cultural patente. No me ocupo tanto de la interpretación estructural de una cultura concreta como de como las estructuras particulares pueden adoptar una diversidad de interpretaciones culturales y de cómo las distintas estructuras pueden representarse mediante el mismo conjunto de símbolos culturales. Al perseguir este objetivo, pretendo demostrar el mecanismo básico del cambio social (1977: 39).*

2. Pasando al **segundo punto,** Leach estudia el problema a base de la etnografía política de la Alta Birmania, donde había tres «tipos ideales» de organización política, que eran útiles a la gente (y al antropólogo) para catalogar a las comunidades: a) subsistema igualitario o democrático, casi anárquico, de los **kachin gumlao** dispersos en las

colinas; b) subsistema intermedio inestable, como un miniestado, formado por linajes emparentados jerarquizados de los **kachin gumsa;** c) subsistema de estados estratificados en tierras bajas de regadío de los **shan.** Las comunidades oscilaban de un tipo a otro, como resultado de su actividad política. Leach lo expone claramente en el párrafo final de la primera parte de la obra:

> *Supongo que dentro de un área algo arbitrariamente definida –a saber, el área de las colinas kachin– existe un sistema social. Los valles entre las colinas se incluyen en esta área, de tal forma que los shan y los kachin, a este nivel, forman parte de un único sistema social. Dentro de este sistema social principal existen, en cualquier momento dado, cierto número de subsistemas significativamente distintos e interdependientes. Tres de tales subsistemas pueden ser caracterizados como shan, gumsa kachin y gumlao kachin. Considerados simplemente como pautas de organización, estos subsistemas pueden considerarse como variaciones de un tema. La organización gumsa kachin, modificada en un sentido, sería indistinguible de la shan; modificada en otro sentido, seria indistinguible de la gumlao kachin. Considerados históricamente, tales modificaciones se suceden en la realidad y es legítimo decir que los kachin se convierten en shan o que los shan se convierten en kachin. Por tanto, cuando examino como antropólogo una determinada localidad shan o kachin, necesito reconocer que cualquier equilibrio que pueda parecer existir, de hecho puede ser un tipo muy transitorio e inestable. Además, necesito darme cuenta constantemente de la interdependencia de los subsistemas sociales. En particular, si examino una comunidad kachin gumsa, debo esperar que gran parte de lo que encuentre sólo pueda ser inteligible con referencia a otras pautas de organización emparentadas, v. g. la shan o la gumlao kachin (1977: 83-84).*

Tales subsistemas se diferenciaban, al igual que las sociedades africanas estudiadas por Evans-Pritchard y Fortes, por ser «estados» o «sociedades sin estado, organizadas en linajes segmentarios», aunque Leach estudia sobre todo el mecanismo por el cual un subsistema se transforma en otro, que, como se verá, no es sino la lucha de los individuos por el poder. Los linajes kachin se distinguen de los africanos en que estaban ordenados jerárquicamente, es decir, una combinación de **linaje y rango,** puesto que en las alianzas matrimoniales entre linajes, el linaje que daba esposas era superior al que las recibía. Por eso Leach escribe:

> *El orden ideal gumsa parece consistir en una red de linajes emparentados, pero que también es una red de linajes ordenados jerárquicamente por rangos. Conforme se produce el proceso de fusión de linajes, llega un momento en que tiene que elegirse entre la primacía del principio del rango o del parentesco. El rango implica una relación asimétrica. El señor predominante exige servicios de sus subordinados sin obligación de reciprocidad. El parentesco implica una relación simétrica; una relación mayu-dama (por afinidad) o de hpu-nau (hermano de linaje) entre jefe y sus seguidores puede implicar obligaciones unilaterales de los seguidores con el jefe, pero también implica que el jefe tiene obligaciones con sus seguidores. La debilidad del sistema gumsa consiste en que un jefe, que ha tenido éxito, siente la tentación de repudiar los vínculos de parentesco con sus seguidores y tratarlos como si fueran esclavos (mayam). Esta es la situación que, desde el punto de vista gumlao, se esgrime para justificar la rebelión. Sin embargo, el sistema gumlao está igualmente repleto de incoherencias… (1977: 225).*

En efecto, el sistema **gumlao** tiene sus propias contradicciones, pues una comunidad **gumlao,** *a menos que este situada alrededor de un centro territorial fijo como una zona de terrazas de arroz irrigadas,* suele carecer de los medios para mantener la unión de los linajes emparentados en plan de igualdad y así, o *bien se desintegrará completamente por fisión o bien volverá a la pauta gumsa* (1977: 226). En consecuencia, en ambos casos –las personas insatisfechas en **gumsa** y las influyentes en **gumlao–** se podía forzar el sistema y la lucha por el poder era la dinámica del cambio. Pero, ¿qué pruebas aduce Leach para tal *teoría cíclica de cambio social*?. En primer lugar, la prueba etnográfica del estudio de Hpalang, una comunidad **gumsa** kachin inestable, que presenta en el capítulo IV, donde afirma:

> *En 1940, Hpalang estaba probablemente en un proceso de cambio del tipo de organización **gumsa** al **gumlao.** Sólo se veía restringida de completar el cambio por los dictados arbitrarios del poder soberano, cuyos funcionarios se oponían al sistema **gumlao** por razones de principios (1977: 110).*

En segundo lugar, la prueba histórica, que presenta en el capítulo VIII, donde acepta la falta de documentos y, por eso, estudia el proceso histórico a partir de las actuales fuerzas que llevarán probablemente a determinados cambios:

> *En muy considerable medida, el presente capitulo es simplemente una documentación de la tesis que ya he propuesto, La tesis consiste en que, en la sociedad kachin como conjunto, las comunidades de tipo* ***gumlao*** *tienen una tendencia general a desarrollar características de tipo* ***gumsa****, mientras que las comunidades de tipo* ***gumsa*** *tienen tendencia a romperse en subgrupos organizados sobre principios* ***gumlao****. Pero la comprobación o refutación adecuada de una teoría como esta exigiría un conocimiento de hechos históricos, sobre los cuales, de hecho, no existe documentación, y muchos antropólogos sostendrían, bastante sensatamente, que especular sobre lo que no puede conocerse es tan inútil como equivocado. Desde este punto de vista, este capítulo es en el mejor de los casos una completa pérdida de tiempo.*
>
> *Mi postura es esta. Cualquier teoría sobre el cambio social es necesariamente una teoría sobre el proceso histórico. Estoy afirmando que en el momento actual operan determinadas «fuerzas» que probablemente conducirán a la modificación de la organización de determinadas comunidades kachin; también sostengo que las mismas «fuerzas» u otras estrechamente similares han operado en el pasado. Si esto es así, entonces los hechos de la historia kachin deberían ser coherentes con mi teoría. Aquí por lo menos estoy en terreno bastante seguro, pues los hechos recogidos de la historia kachin son lo bastante fragmentarios para ser susceptibles de casi cualquier interpretación (1977: 249-250).*

En tercer lugar, la prueba mítica del capítulo IX, donde Leach presenta el mito como justificación de la facción y del orden social. Es cierto que ya el capítulo VIII termina así: *En resumen, el mítico arquetipo del líder gumlao es el de un aristócrata menor con ambición y habilidad, que podría haber sido jefe si el accidente del orden de nacimiento no hubiera dictado otra cosa. El mito es la descripción del hombre real* (1977: 285). Debe recordarse lo dicho sobre la interpretación del mito en Leach y su toma de distancia de Malinowski en el clásico artículo sobre «E1 mito en la psicología primitiva» (1926):

> *En el esquema de Malinowski, los distintos aspectos de la cultura se integran necesariamente para formar un todo coherente; de ahí que los mitos de un pueblo deban ser mutuamente consistentes: pues por cada grupo de personas sólo existe una cultura, un sistema estructural, un conjunto mutuamente consistente de mitos.*

> *Ahora bien, en mi concepción es innecesario postular esta clase de consistencia. Yo creo que los antropólogos sociales sólo tienden a pensar en los sistemas de mitos como internamente consistentes porque retienen algo de la noción etnológica de que el mito es una especie de historia. Como consecuencia de este prejuicio se hacen selectivos en su análisis del mito y tienden a discriminar entre las versiones* ***correctas*** *e* ***incorrectas*** *de la misma narración.*
>
> *En el caso de la mitología kachin no hay posibilidad de eliminar las contradicciones e inconsistencias. Estas son fundamentales. Cuando existen versiones rivales de la misma historia, ninguna versión es* ***más correcta*** *que otra. Por el contrario, yo sostengo que las contradicciones son más significativas que las uniformidades.*
>
> *Los kachin relatan sus tradiciones en determinadas ocasiones, para justificar una pelea, para validar una costumbre social, para acompañar una celebración religiosa. Por lo tanto, la narración de la historia tiene un propósito; sirve para validar el estatus del individuo que cuenta la historia, o más bien del individuo que alquila un bardo para que cuente la historia, pues entre los kachin la narración de los cuentos tradicionales es una ocupación profesional de que se encargan los sacerdotes y los bardos de distintos grados (jaiwa, dumsa, laika). Pero si se valida el estatus de uno de los individuos, eso casi siempre quiere decir que se denigra el estatus de otro. Se podría, pues, inferir, casi a partir de los primeros principios que todo relato tradicional se presentará en varias versiones distintas, tendiendo cada una de ellas a apoyar los derechos de los distintos intereses implicados (1977: 287-288).*

Esta nueva teoría sobre el mito, que tiene antecedentes en los cronistas andinos, pues tanto Garcilaso (1609) como Guamán Poma (1615?) hablan de cómo se contaban los mitos andinos por los distintos grupos[1], la prueba Leach comparando dos versiones del mito del nat Nsu, el espíritu de los celos:

---

1 En efecto, tanto Garcilaso como Guamán Poma hablan de versiones distintas de un mito o de reinterpretaciones del mito de Manco Cápac por los distintos grupos sociales. Así en *Los Comentarios Reales* (Lima, 1991, Fondo de Cultura Económica), Garcilaso cuenta un mito (fábula de siglos más antiguos) sobre una isla del Lago Titicaca donde se levantó un gran templo, porque dicen que, después del diluvio, vieron los rayos del sol en aquella isla y en aquel gran lago primero que en otra parte alguna, y su conversión por los amautas en el mito de Manco Cápac y Mama Ocllo, según el cual la pareja incaica apareció en dicha isla. Los amautas, que eran los filósofos y sabios de su república, reducían la primera fábula a la se-

> *El estereotipo kachin de la situación de celos es la relación entre el hermano mayor y el menor. Dos etnógrafos de los kachin, Hanson y Gilhodes, relatan muy aproximadamente el mismo mito, pero uno es la inversa del otro. En la historia del Gilhodes, el hermano mayor está celoso del hermano menor, al que favorecen los nat. Al final el hermano mayor se ahoga en el ataúd que había preparado para el hermano menor, y el hermano menor vive y se convierte en jefe rico. En la historia de Hanson, los papeles se invierten y el hermano menor, habiendo defraudado en gran medida al mayor, finalmente se ahoga en el ataúd que ha preparado para el mayor. No puede decirse que ninguna de las dos versiones sea más correcta que la otra. Se trata simplemente de que, cuando existe mala sangre entre el hermano mayor y el menor, cualquiera de los dos puede sospechar que el otro le acarrea la desgracia mediante malos pensamientos; entonces, cualquiera de ellos puede hacer una ofrenda al nat Nsu. Si la ofrenda la hace el hermano menor, la versión de Gilhodes parecerá como la sanción mítica; si la ofrenda la hace el hermano mayor, la versión de Hanson servirá para el mismo propósito. El bardo-sacerdote* ***(dumsa)*** *adaptará su historia para que encaje en la audiencia que le alquila (1977: 288).*

3. El **tercer punto** se refiere al problema metodológico y es tanto más importante cuanto que el problema teórico no parece llegar a conclusiones definitivas, sobre todo el análisis de la comunidad y los datos históricos tan escasos. Dicho problema se reduce a esta pregunta: ¿la distinción entre **gumsa** y **gumlao** es de orden ideal o es un hecho empírico?. Leach escribe sobre la comunidad Hpalang:

> *Vemos que, mientras que la composición del parentesco de la comunidad se había mantenido más o menos inalterada a lo largo de los últimos 40*

---

gunda, dándosela por pronóstico o profecía. Decían que el haber echado el sol en aquella isla sus primeros rayos para alumbrar el mundo, había sido señal y promesa de que en el mismo lugar pondrían sus dos primeros hijos para que enseñasen y alumbrasen aquellas gentes (1991: 199-200). Por su parte, en su *Nueva crónica y buen gobierno* (Madrid, 1987, Historia 16), Guamán Poma, cuya defensa de los señoríos regionales y oposición a los incas es bien conocida, da otra versión del mito de Manco Cápac: Que el dicho *Ynga* no tuvo tierra ni pueblo que haya parecido ni auer parecido padre ni casta. Dicen que la madre fue mundana y encantadora, la primera que comensó a seruir y tratar a los demonios. Y ací que como puede hazer hijo el sol y la luna de treze grados del cielo questá en lo más alto del cielo es mentira y no le uenía por derecho de Dios ni de la justicia el rrey y dize que es amaro, serpiente o demonio (1987: 75).

> *años, había habido cambios radicales en la estructura interna de la autoridad. Los dirigentes de la comunidad todavía utilizaban categorías gumsa para describir los respectivos estatus de los grupos y las personas; concedían importancia a la noción de aristocracia, al título de jefe (duwa) y a los derechos de los jefes (tales como los derechos al tributo de carne, las tumbas con zanjas, los postes grandes para sus casas, etc.); insistían vigorosamente en las obligaciones del dama con el mayu; destacaban la importancia de los sacrificios grandes y espectaculares en el mumshang. Pero todo esto era en gran medida afectación. De haber estado la comunidad organizada sobre principios gumlao, sin aristócratas, sin jefes y sin obligaciones tributarias, de hecho la situación hubiera sido casi la misma. Este es un ejemplo del hecho de que el contraste entre gumsa y gumlao es una diferencia de orden ideal más bien que de hechos empíricos (1977: 120).*

Ante tales afirmaciones hay que preguntarse de que estructura habla Leach. ¿Es la estructura empírica de la escuela inglesa o el modelo ideal del estructuralismo francés?. Kuper observa al respecto:

> *Lo cual sugiere el problema central que plantea el libro. Si existe tal diferencia entre el* ***orden ideal*** *y el* ***hecho empírico*** *–presumiblemente, una diferencia comparable a la que existe entre ideología y acción–, ¿De qué nivel se ocupa Leach? ¿O se ha empeñado en el intento de analizar la compleja y dinámica interacción de estos dos niveles? Presumiblemente lo último y el libro puede leerse de esta forma. Pero existe la incertidumbre y ello es significativo (1973: 193).*

Luego Kuper añade que *los siguientes escritos de Leach oscilaron entre los extremos de una visión idealista de la estructura social y la percepción de la estructura como una especie de mapa de relaciones de poder sobre el terreno* y que en general pensó que eran de algún modo primarias las relaciones políticas, por lo que resulta sorprendente la comparación entre *Pul Eliya* y los ensayos de corte estructuralista posteriores. Por eso concluye:

> *De existir una unidad superior en su obra, se encuentra en la premisa malinowskiana de que el modelo de los pueblos es una especie de pantalla tras las que se desenvuelven las verdaderas relaciones competitivas de la vida de la comunidad. Pero, dado que el modelo de la gente se expresa en términos simbólicos e inexactos, ellos pueden manipular alternativas con fácil conciencia y resolver contradicciones aparentes a nivel ideológico (1973: 194).*

Esta oposición entre lo ideal y lo real ya la había expuesto Leach en su artículo «La terminología de parentesco jinghpaw: experimento de algebra etnográfica» (1945), que recoge como capítulo II del libro *Replanteamiento de la antropología* (1961). Aunque acepta que *ciertas partes de la argumentación* son contrarias a los modelos matemáticos del capítulo I (que luego presentare como segundo aporte de Leach), él vuelve a publicar dicho artículo *con el fin deliberado de poner de relieve la evolución de mi punto de vista* (1971: 51). Allí Leach compara el sistema de parentesco ideal y el real e introduce tres niveles de comportamiento (real, normal e ideal):

> *En mi trabajo de campo he podido constatar que era muy difícil determinar las normas sociológicas y que a ningún nivel de análisis coinciden las normas con el ideal cultural que un buen informador, particularmente versado en el derecho y en las costumbres nativas, pueda presentar. El investigador sobre el terreno debe considerar tres* ***niveles*** *distintos en la ordenación del comportamiento. El primero es el del comportamiento real de los individuos. La media de todas estas formas de comportamiento individual constituye el segundo nivel, que, cabalmente, podemos calificar de* ***norma****. Pero existe un tercer nivel la descripción que hace el nativo de sí mismo y de su sociedad y que constituye* ***el ideal.*** *Como el tiempo del investigador es escaso y debe apoyarse en un número limitado de informadores, siente la tentación de identificar el segundo nivel con el tercero. Si bien es cierto que la norma está fuertemente influida por el ideal, dudo de que ambas coincidan siempre con precisión. En el estudio del parentesco esta distinción es importante, porque todo análisis estructural de un sistema de parentesco es necesariamente una discusión del comportamiento ideal y no del comportamiento normal (1971: 54-55).*

Leach alude al matrimonio preferencial y dice que tal regla es de *comportamiento ideal y está sancionada mitológicamente, pero no puede considerarse una norma estadística de comportamiento y ni siquiera un elemento de historia conjetural* y así no ve *razón para suponer que en el pasado, la norma se acercara más al ideal de lo que hoy en día sucede.* En consecuencia, aunque los sistemas ideales no reflejan las verdaderas normas, pueden exponerse como coherentes. Se podría mostrar que la *terminología de parentesco jinghpaw, extremadamente compleja en apariencia, seria simple y coherente para un hombre que viviera en una so-*

ciedad ideal organizada según ciertas reglas muy simples. Para explicarlo, Leach trata de probar por medio de ocho reglas que en una sociedad, organizada según siete principios estructurales (filiación patrilineal, residencia patrilocal, exogamia, posible poliginia, las mujeres se casan a raíz de pubertad, el hombre debe casarse con mujer del grupo patrilineal-patrilocal de la madre no mayor que él y la mujer se casa con hombre del grupo patrilocal en el que se ha casado la hermana de su padre), *la terminología efectivamente utilizada por los kachin jinghpaw es la más sencilla posible* (1971: 55-56). Kuper comenta al respecto que Leach compuso:

> *su propio método para el análisis del sistema. Cuando más adelante adopto los métodos de Lévi-Strauss, lo hizo porque vio en ellos unos medios mejores de analizar los sistemas ideales. Con muy pocos lapsos se ha mantenido siendo lo que se llama un funcionalista, puesto que en contraste con Lévi Strauss, nunca creyó que la estructura del sistema ideal fuera congruente con la estructura de la pauta estadística que emerge como suma de elecciones individuales en un contexto ecológico y social dinámico (1973: 198).*

1.2. Modelos matemáticos para los hechos sociales

Tales modelos son, en mi opinión, el segundo aporte de Leach a la antropología, que expuso en la *Malinowski Memorial Lecture* de 3 de diciembre de 1959 en la London School. En ella hace, como *juego criminal de esta noche,* un replanteamiento de la antropología, que ha sido publicado con dicho título en un conjunto de ensayos aparecido en 196l, a fin de encontrar, bajo el influjo de Lévi-Strauss, métodos de análisis más generales que el método comparativo. La exposición de Leach se puede reducir a dos puntos, el problema de la generalización y la propuesta de solución basada en el modelo matemático.

En el primer punto Leach recuerda que el estructural-funcionalismo ingles desde 1930, bajo el influjo de Malinowski y Radcliffe-Brown, es *funcionalista* y hace *análisis comparativo de las estructuras sociales,* pero treinta años después la mayoría de los antropólogos se limitan a escribir monografías históricas de sociedades particulares. ¿Por qué se ha cambiado el paradigma? Al responder, Leach recuerda que el trabajo

de campo, que es lo esencial en la antropología, es una experiencia traumática que se refleja en la obra del autor:

> *Cuando leemos a Malinowski tenemos la impresión de que sus afirmaciones son de alcance* ***general****. Pero, ¿cómo es ello posible? Malinowski se limita a escribir sobre los isleños de las Trobriand. Pero, de alguna forma, se ha integrado tan perfectamente con los isleños que es capaz de convertir a los trobriandeses en microcosmos de todo el universo primitivo. Lo mismo acontece con sus sucesores: para Firth, el hombre primitivo es un tikopia…*
> *La existencia de este prejuicio es algo que los antropólogos conocen desde hace tiempo, pero no han prestado suficiente atención a sus consecuencias. Hay una relación directa entre la dificultad que existe para hacer generalizaciones comparativas y el problema de librarse de los prejuicios etnocéntricos…*
> *Me propongo establecer una distinción entre dos variedades bastante similares de generalizaciones comparativas, que de vez en cuando aparecen entre los antropólogos británicos de nuestros días. Una de ellas, que no me atrae, proviene de la obra de Radcliffe-Brown; la otra, que admiro, de la de Lévi-Strauss (1971: 12).*

Después Leach se pregunta: ¿cómo puede el antropólogo que usa el método comparativo llegar a verdaderas generalizaciones? y responde: *considerando que las ideas organizacionales presentes en toda sociedad constituyen un modelo matemático* (1971: 13). Para probar esta hipótesis, Leach hace dos consideraciones. En primer lugar, distingue entre *comparación* y *generalización*. La primera es el mecanismo que permite ver las similitudes entre dos estructuras sociales y, según Radcliffe-Brown, es una actividad muy similar a la de *distinguir diferentes clases de conchas marinas de acuerdo con su tipo estructural* (1953: 109) o a la de *clasificar y ordenar los objetos según sus tipos y subtipos,* como hacen los coleccionistas con las mariposas. La segunda es una actividad mental distinta, que Leach explica con una comparación basada en la geometría analítica: si dos puntos cualesquiera determinan una recta, que se representa por una ecuación de primer grado, y tres puntos determinan un circulo, que se representa por una ecuaci6n de segundo grado, generalizar es decir que n puntos determinan una curva, que se representa por una ecuación de n-1 grados.

En segundo lugar, el análisis comparativo a base de tipos y subtipos, aunque tenga cierta utilidad, contiene serias limitaciones. Una, que

no tiene *límites lógicos* y así cualquier sociedad estudiada puede ser un subtipo de todas las demás. Dos, los que hacen tipologías *nunca explican por qué escogen un marco de referencia en vez de otro,* pues parece que lo único importante es comparar para generalizar. Leach aduce el ejemplo de las categorías patrilineal y matrilineal:

> *Desde que Morgan empezó a escribir sobre los iroqueses, los antropólogos han tenido la costumbre de distinguir entre sistemas de filiación unilineal y no unilineal y, entre los primeros, oponer las sociedades patrilineales a las matrilineales. Estas categorías nos parecen ahora tan rudimentarias y tan evidentes que es extremadamente difícil romper la camisa de fuerza mental que ellas mismas nos han impuesto. Sin embargo, si pretendemos que nuestro enfoque carezca realmente de prejuicios, debemos prepararnos para considerar la posibilidad de que este tipo de categorías no tenga significación sociológica alguna. Es posible que establecer una clase denominada sociedades matrilineales sea tan irrelevante para la comprensión de la estructura social como lo pueda ser la creación de una clase de mariposas azules para la comprensión de la estructura anatómica de los lepidópteros (1971: 15).*

Leach no presenta esto como un hecho sino como una *posibilidad que no debe descartarse* y, por eso, pone otro ejemplo para probar que *replantear los supuestos conceptuales básicos puede ser algo muy desconcertante.* Dicho ejemplo es el **problema** que, según un clásico artículo de Audrey Richards en *Sistemas de parentesco y matrimonio* (1950), tienen las sociedades matrilineales que deben combinar la filiación a través de la mujer y el respeto a las reglas del matrimonio, pues tanto el hermano de la madre (por la matrilinealidad) como el esposo (por el matrimonio) tienen derechos sobre los hijos, y así propone dividir las sociedades matrilineales según la forma de resolver este problema y repartir tales derechos. Leach responde objetando los supuestos básicos: *si los hombres tienen cunados en sociedades bien diferentes, ¿por qué suponer desde el principio que los cuñados tienen «problemas» especiales en las sociedades matrilineales y no en las estructuras patrilineales o bilaterales?*. Y añade que Richards, como se ha limitado a estudiar sociedades matrilineales, piensa que la *filiación matrilineal es el factor principal,* cosa que a Leach le parece *tautológico* y sólo prueba que el antropólogo se ve *tentado a dar importancia excesiva a aquellos rasgos de la organización social, que son dominantes en las sociedades que conoce de primera mano* (1971: 16).

Pasando ya a su respuesta al problema y a su enfoque matemático, dice Leach: *las entidades que llamamos «sociedades» no son ni especies que existen naturalmente, ni mecanismos hechos por el hombre. Pero la analogía mecánica es más apropiada que la analogía orgánica* (1971: 19). Luego hace una breve historia de la analogía orgánica, que es preferida por Hobbes a la mecánica porque *quiere introducir en su modelo un motor metafísico primero (Dios-La Fuerza Vital)* y convertida por Radcliffe-Brown en *dogma* y seguida complacientemente por sus discípulos. La postura de Leach es:

> *Es mi deber protestar contra esta complacencia. Es cierto que, en las ciencias sociales, hay que recurrir a menudo a las analogías, pero ello no nos obliga a construir eternamente nuestros modelos en base a un tipo único… Creo que en antropología social pueden ser apropiados los modelos mecánicos muy simples, reconociendo, por supuesto, que los hechos empíricos de la vida social presentan una extrema complejidad. No quiero convertir la antropología en una rama de las matemáticas, pero creo que podemos aprender mucho si consideramos la sociedad de una forma matemática. Considerada matemáticamente la sociedad no es un agregado de cosas, sino un agregado de variables. Una buena analogía nos viene ofrecida por una rama de las matemáticas –la topología– que, burdamente, puede describirse como la geometría de las superficies de caucho elásticas…*
> *Pienso que puede ser beneficioso para el antropólogo considerar los modelos matemáticos y lógicos cuando ordena sus desarrollos teóricos, pero también que su método efectivo no debe ser matemático. La importancia de esto para mi tesis principal es que la* ***misma*** *ordenación estructural puede encontrarse en* ***cualquier*** *tipo de sociedad (un método matemático no implica* ***a priori*** *que los sistemas unilineales difieran fundamentalmente de los sistemas no unilineales, ni las estructuras patrilineales de las estructuras matrilineales; antes al contrario, el principio de paridad nos conduce a rechazar todas las distinciones entre categorías rígidas de este tipo) (1971: 19-20).*

Leach explica su método con otro ejemplo, tornado del rico material etnográfico de Malinowski entre los trobriandeses matrilineales y que resume en siete puntos:

> *1. Se considera que el padre no tiene relación alguna biológica con el hijo.*
> *2. El hijo comparte la sangre de su madre y de los hermanos (as)* ***(siblings).***
> *La relación entre un padre y su hijo viene dada en tanto que «marido de la madre».*

3. El matrimonio es virilocal; un joven, al casarse, se establece en la aldea del hermano de su madre, donde se le reúne su esposa. Tras el matrimonio, los hermanos y hermanas viven en aldeas diferentes. Deben evitarse mutuamente.
4. Los parientes «consanguíneos» de un individuo –sus parientes maternos– están libres de sospecha en cuanto a prácticas hechiceriles y brujeriles se refiere; los parientes políticos, incluidos las esposas y los hijos, son a menudo sospechosos de dichas actividades.
5. Se cree que los hijos se parecen a su padre, pero no a su madre, aunque antes ha afirmado que el padre imprime su apariencia sobre su hijo al cohabitar repetidamente con la madre y «moldear»… así al niño en la matriz (1971: 22).
6. Los hermanos de la esposa de un individuo le entregan a este, anualmente y de por vida, un don en forma de alimentos.
7. A la muerte de este hombre, los miembros de su propio linaje efectúan un pago importante al linaje de su esposa. Todas las actividades relacionadas con los últimos arreglos del cuerpo las realizan los miembros del linaje de la esposa (1971: 25-26).

Leach vuelve a la carga contra la interpretación funcionalista de Malinowski, que llama *paternidad sociológica* al papel que desempeña el hermano de la madre en los trobriandeses, y de Fortes, que llama *descendencia complementaria* a la relación que se da en los tallensi y los ashanti entre primos cruzados de sexo masculino o entre cuñados, que es similar a la relación entre un padre y su hijo (más adelante Leach llama a dicha relación de *afinidad a través del padre)* (1971: 29), y distinta de la que se da entre una madre y su hijo, diciendo que la interpretación funcionalista de ambos autores no es otra cosa que su propio marco de referencia. Leach insiste en que *la generalización exige un tratamiento diametralmente opuesto de los datos,* que consiste en *considerar aisladamente un pequeño conjunto de hechos relacionados entre sí como la expresión particular de la mecánica social,* pues para hablar de *«función» de una forma* ***generalizada*** *no basta con especificar las relaciones entre hechos particulares,* sino dar un *sentido matemático a nuestro concepto de función y empezar a pensar en términos de razones algebraicas y de variaciones de dichas razones* (1971: 27).

Para eso, Leach llama **q** a la descendencia paterna, **p**, a la materna y **z** a la función **p/q**, y dice que **z** *es una función matemática que varía a*

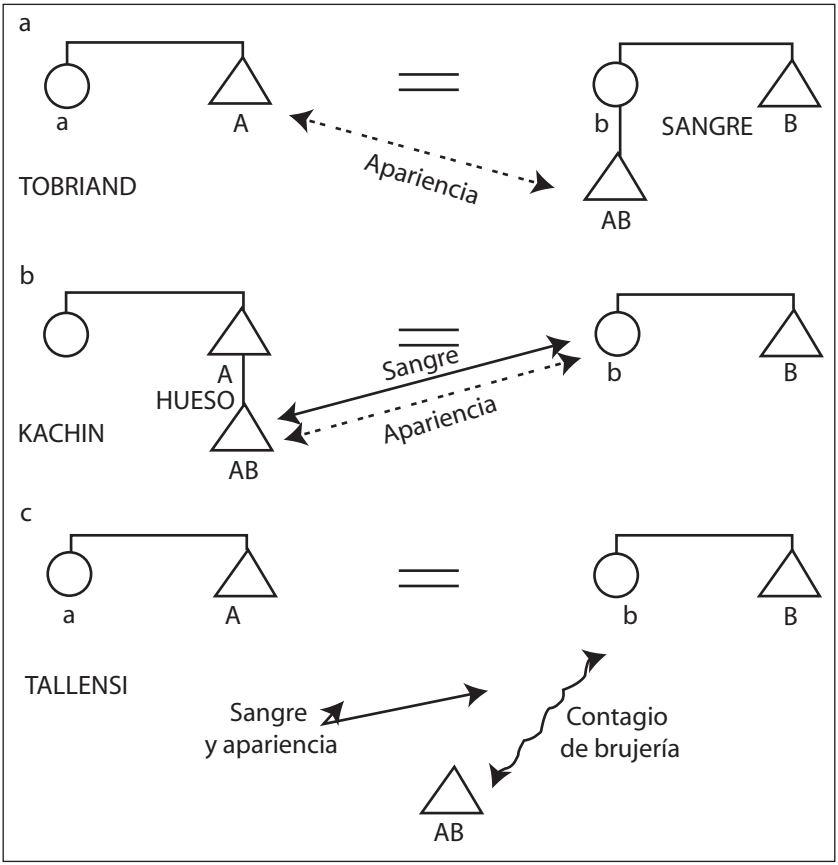
tenor de las variaciones de ***p*** *y* ***q*** *y* representa, como dirá más tarde, *a las variaciones de la herencia genética* (1971: 35), aunque hay que tomar las expresiones *más como variables topológicas que como cantidades mensurables.* Así en las islas Trobriand **q** vale 0, porque el padre no influye en la descendencia, y **p** vale 1, pues la madre sí influye, con lo que **z** será infinito Para Leach, *el extremo opuesto seria:* ***p=0; q=1; z=0****. Entre uno y otro existe un caso de particular interés:* ***p=q; z=1****. En la mayor parte de los casos hay que esperar que* ***p*** *y* ***q*** *tengan algún valor, pero los casos excepcionales en que* ***p*** *y* ***q*** *son iguales a cero son de gran interés* (1971: 28). Al respecto, Leach pregunta de qué sociedad *podría decirse que el hijo no está relacionado con su madre* y aduce el ejemplo de los tikopia de Firth, para quienes *la sustancia del niño proviene del semen del padre y que nada debe al cuerpo de la madre,* aunque sus miembros *son formados por la Divinidad Femenina: un ser que, al parecer, es un aspecto místico no sólo de la madre sino también de todo el patrilinaje* (1971: 29).

Siguiendo con su razonamiento Leach presenta tres casos etnográficos. Los trobriandeses matrilineales, en los que el niño es descendiente de su madre, de la que recibe la sangre, aunque, como se vio, la apariencia sea del marido de la madre. Los kachines patrilineales, para quienes los huesos de un niño son fruto del semen paterno y la carne lo es de la sangre y leche de su madre y así el niño se parece a ella. Los tallensi, para los que *la influencia genética está asociada con la sangre y los huesos y la apariencia física, y puede proceder tanto del padre como de la madre, pero este conjunto se opone a una forma de influencia mística denominada* ***tyuk*** *y a la tendencia a la brujería, provenientes ambos de los parientes maternos solamente* (1971: 38). Reproduzco el cuadro de Leach en la siguiente página (1971: 40):

Cuando se habla de sustancia se refiere al influjo biológico, y cuando se habla de influencia metafísica, a otro tipo de influjo real. Leach concluye que hay una **oposición ideológica** entre las relaciones de incorporación y de alianza y una **diferencia simbólica** entre ambas en términos de sustancia común y de influencia metafísica:

> *La principal hipótesis generalizada que emerge hasta el momento de nuestro ensayo es que, en* ***cualquier*** *sistema de parentesco y matrimonio, existe una oposición ideológica fundamental entre las relaciones que aseguran al*

individuo la pertenencia a un grupo, a un «nosotros» (relación de incorporación), y las relaciones que ligan a «nuestro grupo» con otros grupos del mismo género (relaciones de alianza). Además, en el marco de esta dicotomía las relaciones de incorporación se distinguen simbólicamente de las relaciones de alianza, porque las primeras son concebidas en términos de sustancia común y las segundas en términos de influencia metafísica (1971: 41).



Concluyo con el juicio sobre Leach. Sin duda abre una camino inédito, tanto en el análisis de los sistemas políticos, donde es muy sugerente su análisis de la manipulación de los mitos por los agentes en

conflicto, como en su búsqueda de una generalización que no esté contaminada por las categorías del investigador, aunque en sus formulaciones matemáticas no parece haber tenido muchos seguidores.

2. Herman Max Gluckman (1911-)

Nace en Johanesburg (África del Sur) de padres judíos rusos. En su país estudia antropología con el también sudafricano Isaac Schapera, que había sido alumno de Malinowski y culminó su carrera académica como profesor de la London School of Economics. Obtiene el grado de bachiller en la universidad de Witwatersrand y en 1934 marcha a la de Oxford y, dos años después, obtiene el doctorado bajo la asesoría de Marett, antes de la llegada de Radcliffe-Brown a esa universidad. Hace trabajo de campo en África del sur y central, sobre todo con los zulús. Trabaja en el *Rhodes-Livingstone Institute* desde 1939 y lo dirige en el lustro 1942-1947. Ensena dos años en la Universidad de Oxford y en 1949 es nombrado profesor de antropología social en el recién creado Departamento de Antropología de la Universidad de Manchester, donde establece un nuevo paradigma sobre el estudio del conflicto social. En 1971 se jubila.

Sus principales obras son: 1949 *An Analysis of the Sociological Theories of Bronislaw Malinowski.* 1955 *Custom and Conflict in Africa.* 1958 *Analysis of Social Situation in Modern Zululand.* 1963 *Order and Rebellion in Tribal Africa.* 1965a *The Ideas of Barotse Jurisprudence.* 1965b *Política. derecho y ritual en una sociedad tribal* (Madrid, 1978, Akal). Además es coeditor de *Seven Tribes of British Central Africa* (1951) y de *Essays on the Ritual and Social Relations* (1962), y editor de *Closed Systems and Open Minds: The Limits of the Naivite in Social Anthropology* (1964) y *The Aloccation of Responsabilitv* (1972).

Estudios sobre el conflicto en sociedades africanas

A partir de 1939 Gluckman estudia el conflicto entre los zulús en el Rhodes-Livingstone Intitute. Aunque sus ideas del conflicto representan, según Kuper, *un cambio de énfasis más que una divergencia total con respecto a los estructuralistas de Oxford* de la preguerra, los investigadores

del Instituto bajo el influjo de Gluckman conciben *la realidad social de una forma que difería notablemente de las opiniones más convencionales de los alumnos de Evans-Pritchard y Fortes* (1973: 180). En 1940 publica su primer ensayo importante «E1 reino zulú en África del Sur» en *African Political Systems* (1962), editado por Evans-Pritchard y Fortes, del que voy a manejar la traducción francesa (1964). Allí Gluckman *describe la organización política zulú en dos periodos de la historia, bajo el reinado del Rey Mpande,* que murió en 1872, ocho años antes de la ocupación inglesa, *y hoy, bajo la administración europea* (1964: 21), cuando Gluckman realiza su trabajo de campo.

En el primer período el rey era el dueño de la tierra y todos los que la ocupaban reconocían su soberanía; por eso, la nación zulú estaba formada por un conjunto de poblaciones que obedecían al rey y ocupaban un territorio definido. Pero el rey, que vivía en una zona especial rodeado de campamentos de los regimientos militares, no tenía súbditos directos bajo su control y su papel se limitaba a ciertos campos, como la guerra exterior defensiva y ofensiva, el desempeño de ciertos poderes legislativo y judicial, las relaciones con otros pueblos de lengua bantú y con los europeos, la celebración de ritos religiosos en honor de los espíritus ancestrales protectores de la nación durante las guerras y la siembra y recolección de los primeros frutos, etc. Además, el rey ofrecía protección al pueblo y cumplía una función redistributiva de los bienes, sobre todo en las hambrunas. Por su parte, los súbditos estaban organizados en tribus, bajo el gobierno directo de jefes, y debían proporcionar mano de obra, granos, servicio militar y mujeres jóvenes al rey, quien, como recibía además la mayor parte del botín en la guerra, era el más rico del país; dicha organización tribal estaba basada en la oposición segmentaria, que, según Kuper, *da lugar a coherencia y equilibrio. Los conflictos que se presentaban eran incluso funcionalmente positivos, al igual que en la contienda nuer* (1973: 176).

En 1880 el país es ocupado por los ingleses y desde 1910 es parte de Sudáfrica. Es este periodo de administración europea, que Gluckman analiza sobre el terreno:

> *En poco tiempo, se estableció la administración del gobierno. Hoy constituye uno de los campos claves de la vida zulú. Sobre diez temas que sé que fue-*

> *ron discutidos un día en el Consejo de jefes, siete se referían directamente al gobierno. Cincuenta años de contactos estrechos con los europeos han cambiado radicalmente la vida zulú en los dominios que han afectado a toda el África del Sur. La organización militar ha sido rota y la paz restablecida. La adopción del arado ha hecho del trabajo agrícola una tarea masculina. Los hombres van a trabajar para los europeos en Durbam, Johannesburg y otras partes. El desarrollo de nuevas actividades y necesidades, los trabajos de las diversas administraciones gubernamentales, de las misiones, de las escuelas y de los negocios afectan todos los días la vida del moderno país zulú. Aunque la presión sobre las tierras ha sido más fuerte, las comunicaciones son más fáciles. La moneda constituye un patrón común de valor. El culto ancestral y la mayor parte de las antiguas ceremonias han caído en desuso. Zululandia está dividida en un cierto número de distritos principales, divididos a su vez en tribus bajo la dirección de jefes, investidos de una autoridad judicial limitada y obligados a colaborar con el gobierno en la administración. En los distritos el representante del gobierno es el funcionario político y judicial más importante… Los jefes colocados bajo su autoridad y obediencia se han convertido en dependientes del gobierno. En la vida zulú el representante del gobierno y el jefe ocupan posiciones diferentes y en muchos aspectos opuestas. En fin, el sistema político moderno de Zululandia está dominada por el empleo de la fuerza gubernativa representada en los distritos por la policía (1964: 40-41).*

Por esta cita se ve claramente que la ocupación inglesa de África fue distinta de la de América del Norte; en esta fue por **frontera** y los colonos buscaban sólo un territorio donde vivir, trabajar y transplantar su cultura, separados de los indios; en África fue por **conquista** y los colonos buscaban, además de un territorio, la mano de obra negra para las plantaciones, fábricas y minas. Por eso, el régimen colonial ingles en África es muy similar al de España en América, incluso en la incorporación de los jefes en el gobierno, aunque la segregación entre europeos y africanos es mucho mayor y aunque no se produce el mestizaje. Nótese de paso que el análisis de Gluckman puede resultar bastante válido para estudiar lo ocurrido en el mundo andino a raíz de la reorganización del Virrey Toledo. Volviendo a Gluckman, él recoge en su conclusión la organización política zulú antes y después de la conquista inglesa. En la primera se destaca la importancia de los dos sistemas de autoridad (central del rey y distrital de los jefes):

> *La esencia de los dos sistemas descritos reside en la oposición de grupos similares y en lealtades virtualmente en conflicto de la población a las distintas autoridades. La nación era una organización estable, porque tales oposiciones jugaban principalmente entre tribus que estaban unidas bajo la dirección del rey y de sus regimientos. La circulación de riquezas de los gobernantes era necesaria y ella permitía a estos mantener una relación estrecha con la población. Los eventuales rechazos de apoyo a dignatarios de distintos niveles, ocupados a menudo en intrigas mutuas que podían estallar algún día, obstaculizaban todo mal uso del poder. Con el resultado de que, más allá del aparente poder autócrata de reyes y jefes, la soberanía del Estado residía en último término en el pueblo. Actualmente las lealtades de la gente y la rivalidad de los funcionarios no generan conflictos más frecuentes, porque el aparato administrativo actúa por medio de los responsables de los diversos grupos. Antiguamente, era entre los distintos grupos que cooperaban dentro de un grupo mayor, donde se producía la oposición más importante (1964: 46-47).*

Es decir, antes de la conquista inglesa, había conflictos por las oposiciones complementarias que acababan resolviéndose y de ese modo el sistema mismo salía fortalecido. Mientras que después de la conquista, como continua diciendo Gluckman,

> *el sistema no es estable. Por una parte, nuevos factores agitan y modifican constantemente la vida zulú; por otra, las distintas autoridades representan valores enteramente diferentes y aun contradictorios. Los zulús y su fuerte organización política han reaccionado contra la dominación blanca por medio de las autoridades políticas zulús que han sido incorporadas a la administración gubernamental. La moderna oposición de Zululandia está caracterizada por la oposición de dos grupos de color, representados por ciertas autoridades. Cada grupo utiliza, en lo posible, los líderes del grupo opuesto para servir a sus propios intereses. La oposición entre los dos grupos no está bien equilibrada, pues en último término está dominada por la fuerza superior del gobierno, contra el cual la reacción zulú sólo puede ser la aceptación o la desobediencia pasiva. La amenaza de tal fuerza es necesaria para hacer funcionar el sistema, puesto que los valores e intereses zulús son tan totalmente opuestos a los europeos que los zulúes no reconocen la existencia de un fuerte lazo moral entre ellos y el gobierno, comparable al que ha existido y existe entre ellos y sus reyes y jefes. De ordinario ellos consideran al gobierno como algo exterior que los explota, sin tener en cuenta sus intereses (1964: 47).*

Para Kuper, *esta era la única pieza de análisis político realista que se ocupaba del contexto de la dominación racial, que podía encontrarse en todo African Political Systems* (1973: 177). Como ya lo dije, dicho análisis es válido para la sociedad colonial andina por el papel que jugaron en esta los **kurakas,** aceptados como parte de la administración colonial española, en la que la autoridad superior era el **corregidor.** Esto explica que en el proyecto político alternativo de Guamán Poma[2] se pidiera al rey que el corregidor fuera también un indio, cosa que llegó a darse en las reducciones jesuíticas del Paraguay.

Gluckman analiza también el tema del conflicto en otro artículo de 1940, que amplia en *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand* (1958). Para Kuper, lo esencial de su postura sobre este tema que:

> *el equilibrio social no era un asunto simple, resultante de la clara integración de los grupos o las normas. Por el contrario, emerge a través de los equilibrios de los contrarios siguiendo un proceso dialectico. Como una vez escribió él junto con Colson, los grupos sociales tienen «una tendencia inherente a segmentarse y luego a volverse a unir mediante alianzas cruzadas, los conflictos dentro de un conjunto de relaciones son absorbidos y corregidos en las relaciones contrapuestas». Igualmente, las normas que gobiernan la vida social suelen ser críticamente ambiguas o incluso conflictivas. Por ejemplo, las normas de sucesión a la jefatura suelen ser tan complicadas que inevitablemente habrán varios candidatos que competirán por el cargo. Pero, puesto que es interés de todos los candidatos estar unidos para alabar el valor central del cargo, la misma competencia generada por las normas reforzará el consensus sobre el valor del cargo. También en el ritual veía Gluckman conflictos y no tan sólo que se manifestara alguna clase de unidad transcendente; pero, en la manifestación de sus conflictos, la sociedad era temporalmente acrisolada. Llego a considerar el ritual, «no simplemente como expresión de la cohesión y forma de grabar el valor de la sociedad y de sus sentimientos sociales en el pueblo, como en las teorías de Durkheim y de Radcliffe-Brown, sino como una exageración de los conflictos reales de las normas sociales y una afirmación de la existencia de la unidad a pesar de estos conflictos» (1973: 178).*

2 Felipe Guamán Poma, *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Madrid, 1987, Historia 16, p. 1065.

La última cita está tomada de *Order and Rebelion in Tribal Africa* (1963: 18). Aquí sostiene Gluckman la existencia de una sociedad, a pesar de los conflictos en tres niveles (grupos, normas y rituales). Luego desarrolla con mayor amplitud el mismo tema en su *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal* (1965), que es una obra de antropología política, aunque su primer capítulo sea una pequeña historia de la antropología social. En ella, como dice en la introducción, Gluckman estudia *la zona de lucha política y orden, de ley y control social, y la estabilidad y cambio de las sociedades tribales* en sus distintos aspectos, empleando material etnográfico africano de sus investigaciones y de las de otros antropólogos, aunque sólo ingleses. Para mejor precisar el tema, recuerda en la introducción cuatro limitaciones que se ha impuesto:

> *Me vi obligado a omitir con pesar toda discusión acerca de las relaciones domésticas y lazos personales de parentesco, aunque este es el campo en el que los antropólogos han hecho las contribuciones más importantes… En segundo lugar, me he centrado en los resultados de la investigación sobre sociedades concretas… En tercer lugar, para analizar toda acción y creencia me he centrado totalmente en un punto de vista: el punto de vista del contexto de las relaciones sociales… Por eso no he utilizado los trabajos de ciertos… antropólogos sociales, (donde) no aparece este énfasis. Esto significa… que no hago referencia a un cierto número de estudios sobre ideas religiosas o filosóficas tenidas en gran estima… Existe, además, una cuarta limitación. El libro se centra en la sociedad tribal, estimé que el estudio de los campesinos formaba parte de otro campo (1978: 10).*

En esta obra Gluckman analiza cinco puntos en constante diálogo con otros antropólogos de la Escuela inglesa. En primer lugar, *los derechos a la tierra y otras propiedades* (cap. 2), situación económica que *influye en todo el sistema social de relaciones, de tal forma que la riqueza se produce y se distribuye para conseguir grupos de seguidores personales. La competencia sobresale tanto como la cooperación* (1978: 7). En segundo lugar, *el mantenimiento del orden, a pesar de las luchas por el poder y las disputas,* tanto en sociedades sin estado (cap. 3) como en las que tienen formas de gobierno autoritario (cap. 4), aunque sólo habla de «*conflicto» entre principios de organización social* y no de otra clase de conflictos en que se ven envueltos las personas y los grupos y para los cuales prefiere utilizar otras palabras inglesas, como *competition, strife, disturbation,*

disputes, querrels y struggles (1978: 8). En tercer lugar, analiza los conceptos de ley de la tribu (cap. 5), que *son semejantes a los de otras tribus y en realidad a los de la ley romana y europea. En este trasfondo analizo las formas de solucionar las disputas, la naturaleza de los premios y castigos, y el sentir de rectitud y justicia* (1978: 9). En cuarto lugar, Gluckman analiza un rasgo de la sociedad tribal (cap. 6), por el cual *las desgracias «naturales» son atribuidas a los malos deseos de brujos y hechiceros, a la ira de los espíritus a causa de su negligencia o del incumplimiento, por parte del paciente, de las obligaciones hacia los parientes, a las violaciones de los tabús y omisiones del ritual* (1978: 9). Y en quinto lugar, analiza los *problemas de estabilidad y cambio en la sociedad, haciendo referencia especial a la «costumbre», que continua siendo el foco de interés de todos los tipos de antropología* (1978: 10) (cap. 7). No puedo resumir aquí el rico contenido de la obra, que Gluckman recoge al final de cada capítulo. A modo de ejemplo transcribo una parte de las conclusiones del capítulo 4 sobre la estructura política y la rebelión:

> *Todas las estructuras políticas incluyen dos sistemas de acción: un sistema administrativo, en que se toman decisiones, son protegidos los derechos y se imponen obligaciones, y otro sistema de competencia por el poder. Los cargos del sistema administrativo se convierten en premios de poder para los contendientes… En la mayoría de estos estados africanos la rebelión tiene que ser considerada como un proceso de «cambio que se repite», puesto que después que tiene lugar no hay alteración de la estructura de los cargos de autoridad o en el carácter del personal que los ocupa. Hay cambios de este tipo, sin duda alguna, que se repiten solamente en un determinado período de tiempo y pueden llevar finalmente a cambios más definidos del modelo. Sin embargo, mientras se mantienen constantes la base económica y la tecnología, estos cambios de modelo son limitados. Incluso si un Estado se resquebraja o se instaura otro nuevo, el segundo es una copia del Estado de origen. Sin embargo, en cierto sentido «las rebeliones se repiten» incluso en sistemas sociales que tienen dentro de sí posibles gérmenes de revolución: algunos procesos repetidos pueden actuar por medio de drásticas revoluciones. El estudio de África nos ayuda a comprender nuestra historia, nuestro estado actual y futuro (1978: 201).*

Para terminar, un breve juicio sobre Gluckman, cuyo principal aporte es el llamado **paradigma de la Escuela de Manchester.**

Kuper escribe al respecto:

> *Gluckman llevó al estudio de las sociedades de África Central, no sólo sus teorías sobre el rol del conflicto en el proceso social, sino también la insistencia en que la situación política total debía tenerse en cuenta, y una postura abierta a la innovación metodológica. A través de los estrechos y constantes intercambios y seminarios, y a las visitas al terreno, así como también sus artículos de crítica y colaboraciones a la publicación del Institute. Gluckman logro traspasar sus ideas al centro (1973: 182).*

La situación política total se refiere a que el estudio de los negros debía incluir también a los blancos europeos y a los indios de India que, como colonos o administradores, actuaban en Zululandia. Aunque en 1947 Gluckman dejo el Institute, mantuvo contacto con sus antiguos colaboradores, algunos de los cuales van a terminar también en Manchester o, al menos, se mantienen fieles al «paradigma» de Manchester y hacen estudios que *exhiben un notable grado de uniformidad,* segun Kuper, quien añade:

> *Virtualmente, todas las monografías sobre sociedades rurales de África central que produjeron los miembros de la escuela se centraban sobre la estructura del poblado y analizaron los procesos de conflicto y la resolución de conflicto inherentes a la estructura de la comunidad. También examinaban la posición del cabeza del poblado, como figura «intercalada» de la administración local, estudiaban la brujería y el ritual como canales de expresión y resolución de los conflictos sociales, y experimentaban con materiales estadísticos y el método ampliado en los casos. Cada monografía tenía su foco particular: la fisión de la aldea para Turner, la integración política vertical para Mitchell sobre los yao, la emigración de mano de obra para Watson, las acusaciones de hechicería para Marwick, y así sucesivamente. Sin embargo, cada una podía leerse como una concreta proyección del modelo fundamental que todos compartían y que habían tornado de Gluckman (1973: 183).*

Sólo deseo aclarar el método del caso ampliado. Gluckmann lo hace en el capítulo 6 de su *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*, donde contrapone los *ejemplos válidos y aislados* de los antropólogos para analizar la morfología de las estructuras de la sociedades tribales (por ejemplo, Evans-Pritchard cuando presenta la brujería, los oráculos

y la magia como sistema que encarnaba filosofía de causalidad y moralidad) con los de otros, que

> *están analizando el desarrollo de las mismas relaciones sociales bajo las presiones conflictivas de principios y valores opuestos, a medida que van cambiando las generaciones y nuevas personas llegan a la edad madura. Si observamos estas relaciones a través de un período de tiempo más largo, podemos ver como los varios grupos y partidarios actúan y manipulan con las creencias místicas de diferentes tipos para sus intereses. Las creencias aparecen dentro del proceso dinámico de la vida social de cada día y de la creación y crecimiento de nuevos grupos y relaciones. A falta de otra expresión mejor, llamo a esto* ***el método del caso ampliado.*** *Quiero afirmar explícitamente que no creo que el valor de este tipo de análisis niegue los valores de otros análisis, incluyendo el análisis comparativo que es más estático (1978: 280).*

Segunda Parte

La etnología francesa

Capítulo VII
Los iniciadores

Como ya se vio en el capítulo I, los iniciadores de la etnología francesa fueron Mauss, Lévy-Bruhl y Rivet, por haber fundado en 1925 el Instituto de Etnología de Paris, donde se formaron la mayoría de los etnólogos franceses. Sin embargo, en este capítulo VII voy a hablar de los dos primeros y del etnólogo holandés Van Gennep, que tuvo mucho influjo a principios de siglo, sobre todo con su libro pionero sobre los ritos de paso (1909), dejando a Rivet para el capítulo X, que trata de los etnólogos que estudiaron América Latina.

1. Marcel Mauss (1872-1950)

Nace en la Lorena, como su tío Emilio Durkheim, en el seno de una familia judía ortodoxa y conservadora, aunque él no fue una persona religiosa. Si bien no muere hasta 1950, su carrera académica se vio bárbaramente truncada como diez años antes por la ocupación alemana de la segunda guerra, que afectó su equilibro mental y le impidió terminar varias de sus obras, cuyos manuscritos fueron destrozados. En su biografía pueden señalarse tres aspectos, aunque no coincidan con períodos determinados: formación, investigación y labor docente. En cuanto a la primera, su principal interés era la filosofía, que estudió en Burdeos con su tío, que sólo le llevaba catorce años. En 1895 ganó la cátedra de la Ecole Practique des Hautes Etudes de París, donde fué profesor de historia de las religiones. Entre 1897-1898 hizo un estudio itinerante por Alemania e Inglaterra, sobre todo en Leiden y en Oxford, donde trabajo durante algún tiempo con Tylor, y entre 1900-02 estudio textos

en hindú y en sanscrito. Llego a ser un gran colaborador de Durkheim. Según Bohannan y Glazer en su *Antropología. Lecturas* (1992):

> *Mauss trabajó conjuntamente con Durkheim. Aparte de sus «Formas primitivas de clasificación» (1903), Mauss recopiló las tablas estadísticas para El suicidio de Durkheim y escribió muchas reseñas para L'Année. Colaboraba en los trabajos en la forma siguiente: Durkheim tenía la idea teórica y Mauss le añadía los detalles concretos e ilustradores. Todo el trabajo de Mauss de esta época está hecho en colaboración, la mayoría con Henri Hubert, como el «Ensayo sobre la naturaleza de la función del sacrificio» (1899). Durante algunos años también editó la sección de L Année que estaba dedicada a la sociología de la religión.*
>
> *Después de la muerte de Durkheim y de muchos de sus seguidores, Mauss intento dos veces hacer revivir L'Année, una vez en 1920 y otra en 1930, pero sin éxito; no existía ya un grupo de investigadores con las mismas ideas que trabajaran en íntima colaboración. Mauss se pasó mucho tiempo editando y publicando los trabajos de Durkheim, Hertz y Hubert, corriendo él con todos los gastos (1993: 274).*

Sobre su pensamiento político fue un hombre de izquierdas, pero de la izquierda más común en un intelectual. Esteven Lukes en un artículo sobre Mauss en el *Diccionario* de Sills escribe:

> *Mauss llevó también una vida política activa… Fue uno de los dirigentes del Groupe des Etudients Collectivistes, partidario de Dreyfus. Estuvo estrechamente relacionado con los dirigentes socialistas, a los que en 1904 ayudo a fundar L'Humanité, donde más tarde colaboró, tomando parte en huelgas y apoyando en las elecciones a los candidatos socialistas. Participo también activamente en las "universidades populares" y en los movimientos cooperativistas. El carácter pluralista y liberal de su socialismo, próximo al de Jaures, se pone de manifiesto en las conclusiones al Essai sûr le don, donde subrayaba tanto la pérdida de calidad humana que se produce cuando el intercambio se hace puramente económico como la necesidad de volver a los viejos temas de la «libertad y la obligación del donativo, de la generosidad y el interés personal en dar» (VII: 27).*

Pasando al tema de la investigación, jamás hizo trabajo de campo. Como observa Jean Cazeneuve, su discípulo, en su *Sociología de Marcel Mauss* (1968) (Barcelona, 1970, Península):

> *Mauss pertenece a la categoría, podríamos decir a la generación de los «etnólogos de cámara». No hace el menor estudio «sobre el terreno». A falta de observación directa, poseía, para alimentar su reflexión, una erudición excepcional. Daba la impresión de haberlo leído todo, de haber conversado con todos los grandes etnólogos y de haberlo retenido todo. Quienes… fuimos alumnos suyos, guardamos el recuerdo de infinitas digresiones y de numerosos ejemplos que enriquecían sus cursos y los hacían tan vivos como si se tratasen de los relatos de un explorador que acabara de regresar de una expedición. Pese a todo, es preciso, para comprender ciertas orientaciones de su pensamiento, sobre todo en el campo metodológico, tener en cuenta el hecho de que no se trataba de un etnógrafo. Sólo tenía el recurso, al igual que Durkheim y Lévy-Bruhl, de sus relaciones con quienes habían estado sobre el lugar para estudiar los pueblos lejanos. Pero escogía sus fuentes con mayor acierto que el autor de La mentalité primitive e incluso a veces que el de Formes élémentaires de la vie religieuse (1970: 11-12).*

Finalmente, en cuanto a su labor docente, además de sus clases en el College de France que tuvo hasta el comienzo de la Segunda Guerra Mundial, Fundo en 1925, con Paul Rivet y Lucien Lévy-Bruhl, el Instituto de Etnología de la Universidad de Paris, del que fue subdirector y profesor y donde inspiro a muchos antropólogos franceses. Entre ellos deben citarse Alfred Metraux, Maurice Leenhardt, Maurice Griaule, Georges Dumézil, Roger Bastide y Louis Dumont, sin olvidar al mismo Lévi-Strauss. A pesar de este gran influjo y de las muchas páginas que escribió, no tiene ninguna obra definitiva, al igual que Boas, el padre de la antropología cultural, sino muchos artículos en diferentes revistas. Mauss no publico ningún libro en vida, con excepción de una *Introducción a la etnografía* (1947), que en realidad fue la transcripción taquigráfica de sus clases del Instituto de Etnología, hecha por Denise Paulme. Aunque sea más conocido como historiador de la religión y etnólogo, Mauss fue sobre todo un polígrafo y una de las últimas mentes enciclopédicas. En sus obras, además de la citada *Introducción a la etnografía* (Madrid, 1971, Istmo), hay que citar un conjunto de extensos y densos artículos, que han aparecido en cuatro libros: 1950 *Sociología y antropología* (Madrid, 1971, Tecnos), 1969 *Institución y culto* (Barcelona, 1971, Barral), *Sociedad y ciencias sociales* (Barcelona, 1972, Barral) y *Lo sagrado y lo profano* (Barcelona, 1970, Barral). El primer libro tiene una larga introducción de Lévi-Strauss con este sugerente juicio de conjunto:

> *Pocas enseñanzas han permanecido tan esotéricas y pocas también han ejercido al mismo tiempo una influencia tan profunda como las de Marcel Mauss. De su pensamiento, oscuro a veces, debido a su misma densidad, pero donde no faltaban continuos destellos de ingeniosidad; de su método tortuoso, que parecía perderse hasta el momento en que el más inesperado de los caminos conducía hasta el fondo del problema, solo aquellos que conocieron y oyeron al hombre pueden apreciar plenamente su fecundidad y declararse en deuda con él… No solamente «lo sabe todo», sino que su vívida imaginación, su olfato casi genial de la realidad social, le autoriza a hacer uso altamente original de sus conocimientos casi ilimitados. En su obra, y más todavía en su enseñanza, se multiplican las comparaciones imprevistas. Oscuro con frecuencia, a causa del uso constante de antítesis, de compendios y de aparentes paradojas –y deberíamos añadir, sin duda, de múltiples humoradas– en las que se reconoce más tarde el fruto de una intuición profunda, recompensa a su auditorio con intuiciones fulgurantes que, durante meses enteros, suscitarán reflexiones. En tales casos, uno siente que llega al fondo de las cosas, que, como él ha dicho en algún sitio, «toca la roca»*[1]

Del conjunto de artículos de Mauss señalo como dos importantes aportes su teoría de la magia y su teoría del hecho social total.

1.1. Teoría de la magia

Como especialista de historia de las religiones, Mauss dedica muchas páginas a analizar la magia, que presento, por eso, como su primer aporte. Su formulación mas sistemática se halla en su ensayo «Esbozo de una teoría general de la magia», escrito con Henri Hubert y publicado en francés en *L'Année Sociologique* 1902-1903 y en castellano en *Sociología y antropología* (1971: 43-152). Pero en 1904 Mauss escribe otro ensayo, «El origen de los poderes mágicos en las sociedades australianas», publicado en castellano en *Institución y culto* (1970: 191-233), que es un estudio analítico y crítico de documentos etnográficos, que se limitan, a diferencia del primer ensayo, al área australiana. Debe tenerse presente que ambos textos son bastante anteriores al libro clásico de Durkheim,

---

1 El párrafo primero hasta los puntos suspensivos está tornado de la traducción castellana citada (1971: 12), hecha sobre la cuarta edición francesa. El segundo párrafo es citado por Mercier (1969: 111-112).

Las formas elementales de la vida religiosa (1912). Paso a presentar los cuatro primeros capítulos del primer ensayo:

1. Historia y fuentes. Aunque recuerda que la magia es objeto de especulación por filósofos, alquimistas y teólogos, Mauss se limita a los *trabajos científicos,* sobre todo a los de Tylor y Frazer. El primero en *Cultura primitiva* (1871) *relaciona la demonología mágica con el animismo primitivo,* habla de la magia simpática, es decir de *las que se conocen como leyes de simpatía: del mismo al mismo, del que está próximo al que está próximo, de la imagen a la cosa, de una parte al todo,* y trata de explicar la magia *sólo en la medida de que el animismo forma parte de ella* (1971: 45). Por su parte, Frazer en *La rama dorada* hace de *la magia una ciencia anterior a las demás ciencias,* formula dos leyes de la magia simpática, la de semejanza y la de contigüidad (lo *semejante produce semejanza; las cosas que han estado en contacto y han dejado de estarlo continúan actuando las unas sobre las otras, como si el contacto persistiera),* establece la principal diferencia con la religión *(el rito mágico actúa directamente, sin necesidad de un intermediario espiritual, y su eficacia es necesaria),* pues, aunque magia y religión se mezclen a menudo, tal rasgo es la diferencia más segura, y la magia *así comprendida se transforma en la primera forma del pensamiento humano* (1971: 46).

Para Mauss, estas teorías *tienen un defecto común. No han intentado llevar a cabo una enumeración completa de los diferentes tipos de actos mágicos y, por lo tanto, hay que poner en duda que hayan conseguido crear una noción científica.* Por ejemplo, Frazer se limita a la magia simpática sin *demostrar la legitimidad de su elección* y excluye otras prácticas que han sido calificadas siempre de mágicas, como *los encantamientos y los ritos donde intervienen los demonios propiamente dichos,* lo que hace concluir a Mauss que no hay *hasta ahora una noción clara, completa y satisfactoria de magia, noción que nos es totalmente necesaria* (1971: 47). Por eso, él quiere construir tal noción a partir de *sistemas completos* de magia, tornados de un amplio espectro de pueblos en el espacio y en el tiempo, lo que muestra, una vez más, su gran erudición:

> *las magias de algunas tribus australianas, las de determinadas sociedades melanesias, las de las dos naciones básicas iroquesas: las de los Cherokees y los Hurons, y entre las magias algonquinas, las de los Ojibways. Hemos*

> *tornado también en consideración la magia del antiguo México, así como la magia moderna de los Malayos de los estrechos, y dos de las formas que ha revestido la magia de la India: la forma popular contemporánea estudiada en las provincias del Noroeste y la forma casi intelectualizada que le dieron algunos brahmanes de la época literaria védica. Hemos hecho poco uso de los documentos en lengua semítica, sin embargo, olvidarlos. El estudio de las magias griegas y latinas nos ha sido especialmente útil para el estudio de las representaciones mágicas, del funcionamiento real de una magia diferenciada. Por último, hemos hecho uso de los hechos claramente atestiguados, aportados por la historia de la magia en la edad media y por el folklore francés, germánico, céltico y finlandés (1971: 48-49).*

2. Definición de magia. Mauss no cree poder *encontrar inmediatamente los términos de una definición completa,* sino por medio de *un estudio sobre las relaciones entre la magia y la religión,* y parte de una definición enumerativa de magia que:

> *está compuesta de agentes, actos y representaciones. Nosotros denominaremos mago al individuo que lleva a cabo actos de magia, aunque no sea un profesional. Denominaremos representaciones mágicas a las ideas y creencias que corresponden a los actos mágicos, y respecto a los actos en relación con los cuales definimos los demás elementos de la magia, los denominaremos ritos mágicos (1971: 50).*

Así, Mauss comienza su análisis de los ritos mágicos, diciendo que son *actos de tradición. Los actos que no se repiten no son mágicos. Los actos en cuya eficacia no cree todo un grupo no son mágicos,* y luego los distingue, primero, de los actos jurídicos, porque, aunque tanto en la fórmula mágica como la jurídica (contrato, juramento, etc.) *hay gestos y palabras que vinculan en forma solemne,* lo propio de la primera es su eficacia. En segundo lugar, de los actos técnicos, porque, aunque la técnica sea también eficaz y *en la pesca, la caza y en la agricultura la magia acompaña y secunda a la técnica,* ambas se han distinguido siempre por sus *métodos:* en la técnica, *el efecto es un resultado mecánico, y* en la magia, *de una eficacia especial, diferente de su eficacia mecánica.* Y en tercer lugar, de los actos religiosos, para lo que Mauss recuerda los dos criterios del rito mágico para Frazer (simpático y manipulatorio) y los juzga insuficientes, pues el rito religioso también es simpático, como un rito de purificación con agua, y también es eficaz de por sí y no mera

suplica, pues para Mauss *Dios en la mayoría de las religiones antiguas, no era capaz de sustraerse al rito religioso sin vicio de forma.* Y al buscar otros criterios de distinción, concluye:

> *Hemos llegado a una definición provisional, pero suficiente del rito mágico, y consideraremos este como todo rito que no forma parte del culto organizado, rito privado, secreto y misterioso, que tiende, como límite, al rito prohibido. De esta definición, obtenemos la principal determinación de la noción. Como puede verse, no definimos la magia por la forma de sus ritos, sino por las condiciones en que se llevan a cabo, que, a su vez, determinan el lugar que el rito ocupa dentro del conjunto de las costumbres sociales (1971: 55).*

3. Elementos de la magia. El primero **es el mago** mismo, que debe poseer ciertas cualidades y tener una iniciación. Sobre las *cualidades,* Mauss observa que *no es mago quien quiere serlo, puesto que hay cualidades que distinguen al mago de resto de los hombres. Unas se adquieren, otras son congénitas,* y luego enumera una serie de ellas en distintas tradiciones, como el modo de mirar, dotes oratorias o poéticas, facilidad para el trance nervioso, destreza y ciencia no comunes, defectos físicos, etc. Pero luego añade la adscripción social:

> *Hemos de señalar que estos individuos enfermos y estáticos, nerviosos y feriantes, forman en realidad especies de clases sociales. Lo que les concede virtudes mágicas, no es tanto sus características físicas individuales cuanto la actitud que la sociedad adopta respecto a su especie.*
>
> *Ocurre lo mismo con las mujeres. Se las reconoce generalmente más aptas para la magia que los hombres, en virtud no tanto de sus cualidades físicas, cuanto por los sentimientos sociales que provocan sus cualidades. Los períodos críticos de su vida provocan asombros y aprehensiones que les confieren una posición especial, y es precisamente en los momentos de la nubilidad, durante la regla, la gestación y el parto y después de la menopausia, cuando las virtudes mágicas de las mujeres tienen una mayor intensidad (1971: 58).*

Según Mauss, la magia está asociada a determinadas profesiones (médicos, barberos, herreros, sepultureros, etc.) y también a los sacerdotes, cuando sus funciones están muy especializadas. Si una religión pierde audiencia ante otra, los miembros de la nueva iglesia suelen considerar magos a los sacerdotes de la primera. Los extranjeros por su con-

dición de tales pueden ser considerados magos. Se puede afirmar *como tesis general* que aquellos a quienes se atribuye la práctica de la magia en una sociedad, tienen *una condición especial, abstracción hecha de sus cualidades mágicas, o se consagran a la magia debido a los sentimientos sociales que produce su condición* por tener *una situación socialmente definida como anormal.* Pero los magos, además de las cualidades señaladas, tienen o se les atribuyen otras: un alma dotada de rasgos más ocultos y misteriosos que los demás, poder de transformarse en cualquier animal, relación con ciertos espíritus o demonios, etc.

En cuanto a la *iniciación,* Mauss pregunta: *¿Cómo se lleva a cabo esa transformación en mago, a los ojos de la opinión y de sí mismo?* y responde: *el mago llega a serlo por revelación, por consagración y por tradición.* Tal revelación se atribuye a *uno o varios espíritus que se ponen a su servicio y de quienes recibe doctrina,* que tiene lugar en una muerte temporal o en un desdoblamiento de la persona, donde esta queda consagrada, aunque después aprenda la tradición con otros magos (1971: 59-72). Esta síntesis de Mauss queda confirmada en la etnografía americana del **altomisayoq** andino y del **ilol** zinacanteco.[2]

El segundo elemento de la magia **son los actos** o ritos, de los que Mauss ya ha dicho que se distinguen de los jurídicos, técnicos y religiosos *por las condiciones en que se llevan a cabo.* Así deben hacerse, no a cualquier hora, sino de noche, no en cualquier sitio, sino en un cruce de caminos, con un utillaje (vara, anillo, espejo, llave, etc.) que ha acabado *por tener un valor mágico.* Así *el conjunto de estas observancias relativas al tiempo, al lugar, a los materiales e instrumentos y a los agentes de la ceremonia mágica constituyen auténticas preparaciones y ritos de entrada en la magia* misma, que se realiza por medio de unos ritos, que se dividen en *manuales* y *orales y* que son de suyo eficaces (1971: 72-84).

El tercer elemento está constituido para Mauss por **las prácticas mágicas** (que) *están lejos de carecer de sentido, pues responden a representaciones, con frecuencia ricas de contenido.* Estas representaciones se divi-

2 Manuel M. Marzal, *El mundo religioso de Urcos.* Cusco, 1971, Instituto de Pastoral Andina y Evon Z. Vogt, *Los zinacantecos: un grupo maya del siglo XX*. México, 1973, Sep-Setentas.

den, según incluyan o no la idea de individuo, en personales e impersonales, y estas en concretas y abstractas. O dicho de otro modo, el efecto mágico se atribuye a personas, a cosas o a leyes, aunque en tal atribución no haya nociones opuestas, sino complementarias. Comenzando por las leyes, son representaciones impersonales abstractas

> *las leyes que la magia ha creado implícita o explícitamente por medio de los alquimistas o de los médicos. Últimamente se ha dado una extraordinaria importancia a este tipo de representaciones. Se creyó que la magia estaba dominada por ellas, de lo cual se derivó naturalmente que la magia era una especie de ciencia, pues quien dice ley dice ciencia. En efecto, la magia parece ser una inmensa variación sobre el tema del principio de causalidad, pero esto no nos dice nada nuevo, ya que lo sorprendente seria que fuera otra cosa, puesto que tiene por único objeto, según parece, producir efectos. Según esto… funciona como una ciencia y ocupa el lugar de las que serán futuras ciencias (1971: 86-87).*

Mauss, partiendo del análisis de las conocidas leyes de Frazer, pretende *demostrar que estas representaciones abstractas de similitud, contigüidad y contrariedad son inseparables de la noción de cosa, de naturaleza y de propiedades que se transmiten de un ser o de un objeto a otro* y que, por eso, los medios de acción del mago *están esencialmente limitados* (1971: 96).

Sobre las representaciones impersonales concretas Mauss dice que *los ritos mágicos quedan explicados con más dificultad como aplicación de leyes abstractas que como transferencia de unas propiedades cuyas acciones y reacciones se conocen.* Así al niño que aún no habla se le transfiere la locuacidad del loro, y al que le duelen las muelas, la dureza de los dientes del ratón. Esto explica el uso de amuletos y la preparación de catálogos de minerales, plantas y animales con el fin de registrar propiedades que puedan usarse en la solución de problemas. De paso Mauss hace un comentario, que refleja tanto la agudeza de su análisis como las limitaciones de los hombres de la ilustración de principios de siglo para explicar el mundo sagrado con la perspectiva de las ideas claras y distintas:

> *Esta idea de las propiedades que está tan diferenciada, es al mismo tiempo esencialmente oscura, como lo son, por otra parte, todas las ideas mágicas y religiosas. Tanto en magia como en religión el individuo no razona, y si lo hace, lo hace inconscientemente. Del mismo modo que no tiene necesidad*

> *de reflexionar sobre la estructura de su rito para llevarlo a cabo, ni tampoco de comprender su oración o su sacrificio, tampoco tiene necesidad de que su rito sea lógico, y, por lo tanto, tampoco se preocupa de que su rito sea lógico, del porqué de las propiedades que utiliza, ni de justificar racionalmente la elección y el empleo de sustancias determinadas. A veces nos es a nosotros posible seguir la trayectoria de sus ideas, pero él no suele ser capaz de ello; en su pensamiento no existe más que la idea vaga de una acción posible frente a la cual la tradición le aporta unos medios, con la idea, muy precisa, del fin a conseguir (1971: 96).*

Y en las representaciones personales, Mauss habla de demonología. La noción de demonio *no se opone a otras nociones, sino que de alguna forma es una especie de noción complementaria destinada a explicar el juego y las leyes y cualidades; no hace más que sustituir la idea de la causalidad mágica por la de una persona causadora.* En esta noción se incluyen las almas de los muertos, los demonios (sinónimos no de diablos, sino de genios, son los *espíritus que sin distinguirse de las almas de los muertos no han llegado a la divinidad de los dioses) y ciertos dioses.* Para Mauss, la magia otorga un lugar a estos, para hacer un uso adecuado *de las creencias obligatorias de la sociedad, pues precisamente porque eran objeto de creencia para esta, es por lo que la hecho servir para sus fines* (1971: 99-108).

4. Análisis y explicación de la magia. En este apartado Mauss analiza cuatro puntos: el tipo de creencia de la magia, la eficacia mágica, el mana y los estados y fuerzas colectivas:

a. Tras reflexionar sobre la naturaleza de la creencia mágica, se refiere a la eficacia de la magia, sosteniendo que ésta no se explica sólo por las leyes, propiedades o espíritus, sino por la acción conjunta de la fuerza y el medio, explicación que parece absurda para una mentalidad intelectualista e individualista y que no lo es para una mentalidad no intelectualista y colectiva. Sobre la naturaleza de la creencia mágica concluye:

> *La creencia del mago y la del público no son diferentes; la primera es reflejo de la segunda… El mago tiene siempre ese mínimo de fe que es la creencia de la magia de los demás, a partir del momento en que se transforma en su asistente o su paciente. Generalmente, aunque no ve actuar la causa, ve los efectos que aquellas producen. Su creencia es sincera en la medida en que es la de todo su grupo. La magia se cree, pero no se percibe. Es un estado*

> *de alma colectivo que permite que esta se constate y verifique por medio de ella, sin dejar por ello de ser misteriosa incluso para el mago. La magia es, pues, en su conjunto, objeto de una creencia a priori: esta creencia es una creencia colectiva y unánime, y es justamente la naturaleza de esta creencia la que permite a la magia franquear el abismo que separa los datos de sus conclusiones (1971: 113).*

b. En el segundo punto, Mauss examina la eficacia de las tres representaciones señaladas (leyes, propiedades y demonios). En primer lugar, las leyes, aunque se limita a las fórmulas simpáticas, que *no son suficientes para representar la totalidad de un rito mágico simpático. Fuera de ellas, queda un residuo que no debe descuidarse.* ¿Cuál es ese residuo? Mauss lo expone con varios ejemplos etnográficos que exigen la existencia de una fuerza:

> *Tomemos ahora en consideración un rito de encantamiento en una de las sociedades que se dicen primitivas, sin mística, que están todavía en la edad mágica de la humanidad, entre las cuales, según Frazer, la ley simpática actúa aislada y regularmente; en ella podemos darnos inmediatamente cuenta de la presencia y movimiento de fuerzas. Veamos como actúa entre los Aruntas el encantamiento de la mujer adúltera. Se produce la creación de un poder del mal, que se denomina arungquiltha: se carga con él la piedra alma (cuya imagen sólo ha servido para hacer que el alma se engañe y venga a la imagen como si viniera al cuerpo natural); el poder del mal se ve reforzado por los gestos que simulan preparación de la mujer para la muerte, por último, el poder se lanza en dirección del campo en que la mujer ha sido raptada. El rito expresa que la imagen simpática no es siquiera la causa, ya que no es ella la que se lanza, sino la suerte que se acaba de fraguar. Eso no es todo. En ese mismo caso vemos que, además de la fabricación de la imagen donde por otra parte el alma no viene a habitar definitivamente, el rito comporta todo un conjunto de imágenes encantadas con anterioridad, de piedras, de espíritus y de agujas que se han transformado en mágicas antes de la ceremonia. Se practica, además, en un lugar secreto y cualificado por un mito (1971: 115-116).*

De esto concluye que *las fórmulas simpáticas no sólo no son leyes para los ritos mágicos, sino que ni siquiera son leyes para los ritos simpáticos* (1971: 117), y así es lógico preguntarse por qué atribuir a ellas la eficacia del rito mágico.

En segundo lugar, Mauss examina si la propiedad explica la eficacia mágica y observa que la noción de propiedad no se da sola, sino en una condición ritual (la planta *deberá recogerse en la ribera de un río, en un cruce de caminos, a medianoche y con luna llena…).* Además, no es inherente a la cosa en sí, sino que le viene de fuera por un rito (bendición o contacto con cosas sagradas) o se explica por un mito (plantas crecidas en sitios pisados por Cristo o Medea). Por lo tanto, la propiedad tampoco explica la eficacia mágica, pero el residuo que deja es menor al de las fórmulas simpáticas, *porque la idea de propiedad pone ya de manifiesto parte de la idea de fuerza y de causalidad mágica* (1971: 119).

En tercer lugar, Mauss dice que *la teoría demonológica parece dar mejor cuenta de los ritos en que figuran los demonios* y que aún podría extender a toda la magia, pues *no hay rito mágico en que no sea posible, en cierto grado, la presencia de espíritus personales.* Pero, hay limitaciones, porque *la idea de personas espirituales representa mal esas fuerzas anónimas generales que son el poder del mago, la virtud de las palabras, la eficacia de los gestos, el poder de la mirada, de la intención, de la fascinación, de la muerte, etc.* Además, la acción de los espíritus deja sin explicar otras cosas (la existencia de ritos, los gestos simpáticos, etc.) y así esta teoría *deja como residuo lo que las otras teorías consiguen casi explicar* (1971: 120). Por eso, concluye:

> *En resumen, las diversas explicaciones que podrían motivar la creencia en los actos mágicos dejan un residuo que vamos ahora a dedicamos a describir…, pues es en él, creemos, donde residen las razones profundas de esta creencia…*
> *En primer lugar, comprende la idea de poder o, aún mejor, la idea de «potencialidad mágica», como se le ha llamado. Es una fuerza que comprende como expresiones diferentes de ella, la fuerza del mago, la del rito y la del espíritu, según el elemento de la magia de que se trate, puesto que cada uno de estos elementos actúa no en cuanto tal, sino precisamente porque está dotado, sea por una convención sea por ritos especiales, del carácter de ser una fuerza y no fuerza mecánica, sino mágica…*
> *La noción recoge, además, la idea de un medio donde se ejercen los poderes en cuestión. En ese lugar misterioso las cosas no ocurren como en el mundo de los sentidos. La distancia no impide el contacto, las figuras y los deseos se realizan inmediatamente. Es el mundo de lo espiritual y los espíritus…*
> *La noción de fuerza y de medio son inseparables… Esta idea compuesta de*

> *fuerza y de medio escapa… a las categorías rígidas y abstractas de nuestro lenguaje y de nuestra razón. Desde el punto de vista de una psicología intelectualista del individuo, sería un absurdo. Veamos si una psicología no individualista del hombre en colectividad podría admitir y explicar su existencia (1971: 121-122).*

c. En el tercer punto, Mauss sigue su última propuesta y expone la noción de mana (melanesios y polinesios), orenda (iroqueses), manitu (algonquinos) y nahual (mesoamericanos), aunque este concepto, al que se refiere también Mauss, sea etnográficamente más discutible. El mana, según Codrington, no es sólo una fuerza o un ser, *es también una acción, una cualidad, un estado. Es decir, es a la vez, un sustantivo, un adjetivo y un verbo… Realiza esa confusión que nos ha parecido esencial en la magia entre el agente, el rito y las cosas* (1971: 122-123). Ahora bien, para Mauss, las nociones de mana y de sagrado no son más que *una categoría del pensamiento colectivo que fundamenta sus juicios.*

d. En el cuarto punto, Mauss habla de los estados y fuerzas colectivas. Si se consideran las operaciones mágicas como juicios (el mago levita su cuerpo astral o la nube es producida por el humo de tal vegetal), es posible preguntar con Kant si tales juicios son analíticos, sintéticos a priori o sintéticos a posteriori. Hay que recordar que, en la filosofía kantiana, los juicios son analíticos o sintéticos, según que el predicado se contenga en el sujeto (el hombre es animal racional) o no (Juan Carlos llega tarde a clase). Esto supuesto, los juicios sobre los actos mágicos ¿son analíticos?. No, pues el mago *introduce siempre en sus juicios un término heterogéneo, irreductible a su análisis lógico, llámese fuerza o… mana.* ¿Son sintéticos a posteriori? Tampoco, porque *está demostrado que la experiencia sensible jamás ha aportado la prueba a un juicio mágico.* ¿Son, entonces, juicios sintéticos a priori? Mauss responde que sí:

> *En todas partes donde vemos actuar la magia, los juicios mágicos son anteriores a la magia, son cánones de ritos o cadenas de representaciones; las experiencias sólo se hacen para confirmarlos sin que lleguen casi nunca a informarlos. Se nos objetará seguramente que esto es producto de la historia y de la tradición y que en el origen de todo mito o rito ha habido auténticas experiencias individuales. No vemos necesidad de corregir estas contradicciones porque, como ya hemos dicho, las creencias mágicas concretas están dominadas por la creencia general de la magia que escapa a las*

> *estimaciones de la psicología individual… En resumen, los juicios mágicos son, incluso desde su origen, juicios sintéticos a priori casi perfectos. Los términos se ligan con anterioridad a cualquier experiencia. Entiéndasenos bien, no es que digamos que la magia no haga jamás uso del análisis o de la experiencia, sino que decimos que es muy poco analítica, muy poco experimental y casi totalmente a priori (170: 135).*

Luego Mauss se pregunta si el individuo lleva a cabo tal síntesis y lo niega con un argumento de hecho *(no vemos que lo haya intentado nunca, ya que los juicios mágicos sólo se nos ofrecen en forma de prejuicios, de prescripciones, y es bajo esa forma en que aparecen en la mente de los individuos)* y con un argumento más general *(no se nos ocurre ningún juicio mágico que no sea el objeto de una afirmación colectiva,* al menos de dos individuos, *el mago que realiza el rito y el interesado que cree en él),* para acabar generalizando:

> *La generalidad y el apriorismo de los juicios mágicos creemos que son la señal de su origen colectivo.*
> *Sin embargo, sólo las necesidades colectivas sentidas por todo un grupo pueden obligar a todos los individuos de ese grupo a realizar al mismo tiempo esa síntesis. La creencia de todos, la fe, es efecto de la necesidad de todos, de sus deseos unánimes. El juicio mágico es el objeto de un consentimiento social, traducción de una necesidad social, bajo la presión de los cuales se desencadenan toda una serie de fenómenos de psicología colectiva. La necesidad que todos sienten sugiere a todos el fin a conseguir. Entre estos dos términos hay una infinidad de términos medios posibles (esta es la razón de la extrema variedad de los ritos empleados para el mismo objeto); entre ellos tiene que haber una elección, elección que se impone o bien por la tradición o bien por la autoridad de un mago de renombre o bien por la decisión brusca y unánime de todo el grupo… En definitiva, es la sociedad la que paga su sueño. La síntesis de la causa y del efecto sólo se producen en la opinión pública. Fuera de esta forma de concebir la magia, sólo se puede pensar en ella como una cadena de absurdos y de errores propagados, cuya invención y propagación seria difícil de comprender (1971: 136).*

1.2. Teoría del «hecho social total»

Es otro aporte clave de la obra maussiana. Con razón Cazeneuve (1968) escribe en su síntesis teórica ya citada: *Al leer la mayor parte de los comentadores de Marcel Mauss tenemos la impresión de que el concepto*

clave de su obra o, por lo menos, el que le ha proporcionado considerable importancia a los ojos de sus sucesores, es la noción de «hecho social total» (1970: 125). El origen de la noción se halla en Durkheim, pero fue Mauss quien la desarrolla en su «Ensayo sobre los dones. Motivo y forma de cambio en las sociedades primitivas», publicado en francés en *L'Année Sociologique* (1923-1924) y en castellano en *Sociología y antropología* (1971: 155-263). Tal ensayo, que, para Cazeneuve, es la *obra maestra de Mauss,* pues podría decirse que toda su obra *se condensa en este ensayo sobre la donación o a su alrededor* (1970: 101), es un estudio comparativo de las formas de contrato e intercambio entre los primitivos. Está basado en un amplio material etnográfico de América, Asia y Oceanía (incluidas las etnografías de los padres de la escuela inglesa, Malinowski y Radcliffe-Brown, 1922), y en abundantes testimonios históricos del mundo romano, germánico e indio. Sus cuatro capítulos muestran la misma erudición y agudeza analítica que el ensayo de la magia. El primero trata de los dones y de la obligación de hacer regalos; el segundo, de la extensión del sistema: la liberalidad, el honor, la moneda; el tercero, de la supervivencia de estos principios en los antiguos sistemas jurídicos, y el cuarto recoge la conclusión. En la introducción presenta Mauss el tema:

> *Desde hace años, me he interesado a la vez por el régimen de derecho contractual y por el sistema de prestaciones económicas entre las diversas secciones y subgrupos de que se componen las sociedades llamadas primitivos, así como las que podríamos llamar arcaicas. Hay una variedad enorme de ellos, muy complejos, donde todo queda mezclado, todo cuanto constituye la vida propiamente social de las sociedades que han precedido a la nuestra –incluidas las de la protohistoria–. En este fenómeno social «total», como proponemos denominarlo, se expresan a la vez y de golpe todo tipo de instituciones: las religiosas, jurídicas, morales –en estas tanto las políticas como las familiares– y económicas, las cuales adoptan formas especiales de producción y consumo, o mejor de prestación y distribución, y a las cuales hay que añadir los fenómenos estéticos a que estos hechos dan lugar, así como los fenómenos morfológicos que estas instituciones producen… Sólo estudiaremos a fondo uno: ¿Cuál es la norma de derecho e interés que ha hecho que en las sociedades de tipo arcaico el regalo recibido haya de ser obligatoriamente devuelto? ¿Qué fuerza tiene la cosa que se da, que obliga al donatario a devolverla? (1971: 157).*

No puedo presentar toda la riqueza etnográfica y analítica del ensayo y me limito a las conclusiones, que Mauss clasifica en morales, sociológicas y económicas, y de sociología general y de moral. Al presentar las primeras, Mauss, quien muestra bastante sensibilidad ante la deshumanización de la vida moderna, dice que es posible extender las observaciones del ensayo sobre las sociedades primitivas a las modernas, pues *una parte importante de nuestra moral y de nuestra vida se ha estacionado en esa misma atmósfera, mezcla de dones, de obligaciones y de libertad.* Esto lo prueba Mauss, no sólo con ejemplos de su infancia aldeana en la Lorena, donde las familias *vivían diariamente de forma muy modesta, arruinándose sin embargo por sus huéspedes durante las fiestas patronales,* cuando había *que ser «gran señor»,* sino también con los ejemplos modernos de la seguridad social o los montepíos y con sus observaciones para humanizar la sociedad moderna, ya que *de un extremo a otro de la evolución humana se ha dado una sola sabiduría. Adoptemos, pues, como principio de nuestra vida, lo que ha sido y será siempre el principio: salir de sí mismo, dar, libre y obligatoriamente* (1971: 246-251).

Al recoger sus conclusiones sociológicas y económicas, Mauss afirma que los hechos narrados *no sólo nos permiten aclarar nuestra moral,* sino que sirven para analizar a fondo *los hechos económicos generales e incluso facilitan los medios de encontrar los procedimientos de gestión aplicables a nuestra sociedad.* Debe destacarse su tesis del carácter social de la economía primitiva, tenía que retomaran los antropólogos económicos sustantivitas contra los formalistas, y su crítica a la moderna sociedad:

> *Son nuestras sociedades occidentales las que han hecho, muy recientemente, del hombre «un animal económico», pero todavía no somos todos seres de ese tipo. En nuestras masas y nuestras élites, es costumbre normal el gasto puro e irracional y todavía es la característica de algunos fósiles de nuestra nobleza. El* ***homo economicus*** *no es nuestro antepasado, es nuestro porvenir, al igual que el hombre de la moral y del deber, al igual que el hombre de la ciencia y de la razón. El hombre, durante mucho tiempo, ha sido otra cosa. Hace sólo poco tiempo que es una máquina complicada con una máquina de calcular (1971: 257).*

Finalmente, en la tercera parte de las conclusiones es donde hace la más clara formulación de la noción del «hecho social total»:

> *Los hechos que hemos estudiado son todos, permítasenos la expresión, hechos sociales totales… En algunos casos, ponen en juego a la totalidad de la sociedad y de sus instituciones (potlatch, clanes enfrentados, tribus que se visitan, etc.), en otros casos, sólo a un vasto número de instituciones, sobre todo cuando los cambios y los contratos conciernen más especialmente a individuos. Estos problemas son, al mismo tiempo, jurídicos, económicos, religiosos, e incluso estéticos y morfológicos (1971: 258).*

Luego Mauss hace una apretada síntesis del significado y base empírica de cada uno de los adjetivos que emplea para calificar al «hecho social total». Primero, el adjetivo jurídico: *de derecho público y de derecho privado, de una moralidad organizada y difundida, estrictamente obligatorios o simplemente alabados y censurados.* Segundo, los adjetivos político y doméstico, pues los hechos están *afectando tanto a las clases sociales como a los clanes y familias.* Tercero, religioso: *de religión estrictamente hablando, de magia, de animismo y de mentalidad religiosa difusa.* Cuarto, económico: porque las ideas de valor, utilidad, interés, lujo, riqueza, adquisición, acumulación y, por otra parte, consumo y gasto puramente suntuario *están presentes continuamente, aunque se entiendan con otro significado del de nuestros días.* Quinto, estético, aunque Mauss reconoce que ha prescindido a propósito de esta dimensión en su presentación de los datos:

> *Por otra parte, estas instituciones tienen una visión estética importante, de la que hemos hecho abstracción, intencionalmente, en este trabajo. Las danzas que se ejecutan alternativamente, los cantos y paradas de todo tipo, las representaciones dramáticas que se hace un grupo a otro grupo, un socio a otro socio; los objetos que se fabrican, que se usan, aquellos con los que adornan y se limpian, y aquellos que se reciben y transmiten con amor, en fin, todo cuanto se recibe con alegría y se ofrece con éxito, las mismas fiestas en que todos participan, todo, alimentos, objetos de servicios, incluso «el respeto» como dicen los tinglit, es causa de emoción estética, y no sólo de sentimientos de tipo moral o de interés. Esto es válido no sólo para Melanesia sino también, y especialmente, para el sistema de potlach del noroeste americano y todavía más, para la fiesta-mercado del mundo indoeuropeo (1971: 259).*

Finalmente, habla también de la dimensión morfológica y alude a otras dimensiones. Mauss, en su «Ensayo sobre las variaciones estacionales de las sociedades esquimales. Un estudio de morfología social»

(1904-1905), publicado en *Sociología y antropología*, define la morfología social como *la ciencia que estudia, con objeto de describirlo y explicarlo, el sustrato material de las sociedades, es decir las formas que adoptan al establecerse en un lugar, el volumen y la densidad de población, la forma en que ella se distribuye y, además, todas aquellas cosas que sirven de base a la vida colectiva* (1971: 359). En la tercera conclusión Mauss subraya que no son significativas cada una de las partes aisladas, sino el conjunto, el todo, afirmación que enlaza con la visión holística propia de la antropología:

> *Por último, son también fenómenos morfológicos, pues todo tiene lugar durante las asambleas, ferias y mercados o, al menos, durante las fiestas que se celebran.*
> *Todos estos actos suponen congregaciones cuya duración puede ser la estación de concentración social, como ocurre con el potlatcb de invierno de los kwakiutl, o una semana, como ocurre con las expediciones marítimas de los melanesios. Por otra parte, son necesarias carreteras o caminos, mares o lagos que sirvan para trasladarse pacíficamente. Las alianzas tribales, intertribales o internacionales, el commercium y el connubium son también necesarios.*
> *Son, pues, algo más que un tema, algo más que los elementos de unas instituciones o de una institución compleja, que un sistema de instituciones divididas por ejemplo en religión, derecho, economía, etc. Son un «todo», sistemas sociales completos, cuyo funcionamiento hemos intentado describir. Hemos estudiado estas sociedades en estado dinámico o fisiológico, no como si estuvieran fijas, estáticas o cadavéricas, sin descomponerlas ni disecarlas en normas de derecho, en mitos, en valores y en precio. Sólo al examinar el conjunto, hemos podido descubrir lo esencial, el movimiento del todo, su aspecto vivo, el instante veloz en que la sociedad y los hombres toman conciencia sentimental de sí mismos y de su situación vis a vis de los demás (1971: 259-260).*

Como siempre, cierro esta monografía de Mauss con un balance crítico de sus aportes al desarrollo de la etnología. En primer lugar, Mauss, sólo o junto con Durkheim, debe ser tenido por el verdadero fundador de la escuela etnológica francesa, lo que parece evidente en los testimonios arriba citados de Lévi-Strauss y Cazeneuve. Y en segundo lugar, tuvo gran impacto con su obra, sobre todo con su «Ensayo sobre los dones», que, según Cazeneuve, renovó la economía política:

> *tiene el gran mérito de haber renovado la economía política. Mauss arruinó definitivamente el utilitarismo simplista. No podríamos comprender*

> *gran parte de las relaciones económicas en el mundo moderno, si hacemos abstracción de los lazos que existen entre los bienes, las riquezas y las personas con su prestigio y su status, los que existen entre el tener y el ser, y si olvidamos que los principios de la donación y de las prestaciones totales son siempre, también, de carácter activo, mal que pese a las apariencias, sean estas las que fueren, a espaldas de los intercambios mercantiles (1970: 122).*

Según Lévi-Strauss, tal ensayo fue *un acontecimiento decisivo para la evolución científica,* como lo afirma en la ya citada introducción a *Sociología y antropología* (1950). No es difícil descubrir que un juicio tan positivo se deba a que Mauss ponga la primera piedra del método estructuralista:

> *¿Cuál es, pues, la razón del extraordinario poder de estas desordenadas páginas, que tienen todavía algo de borrador y donde quedan yuxtapuestas de forma curiosa anotaciones impresionistas al lado de una inspirada erudición, comprimida con frecuencia dentro de un montaje crítico que destroza el texto, erudición que parece tomar al azar referencias americanas, indias, célticas, griegas u oceánicas, pero todas con la misma fuerza probatoria?. Pocas personas han leído el Essai sur le don sin sentir la profunda emoción tan maravillosamente descrita por Malebranche, al evocar su primera lectura de Descartes: el corazón batiente, la cabeza en ebullición y el espíritu invadido de una certeza todavía indefinida, pero imperiosa, de quien asiste a un acontecimiento decisivo para la evolución científica.*
>
> *Y es que por primera vez en la historia del pensamiento etnológico se lleva a cabo un esfuerzo por superar las observaciones empíricas y llegar a realidades más profundas. Por primera vez lo social sale de la esfera de la cualidad pura: anécdota, curiosidad, materia de descripción moralizante o de comparación erudita, y se transforma en un sistema, entre cuyas partes pueden descubrirse conexiones, equivalencias y solidaridades. Se comparan, en primer lugar, los resultados de la actividad social, bien sea técnica, económica, ritual, estética o religiosa –como son los instrumentos, productos manufacturados, productos alimenticios, fórmulas mágicas, ornamentos, cantos, danzas y mitos–, comparación que es posible por el carácter común que todos poseen de ser transferibles, de acuerdo con modalidades que pueden ser objeto de análisis y clasificación y que incluso cuando parece que no pueden separarse de determinados tipos de valores, si pueden reducirse a formas más fundamentales, más generales. No sólo son comparables, sino con frecuencia sustituibles (1971: 29).*

Según Harris (1968), el hecho social total es *una perogrullada aparentemente inútil* que, para Lévi-Strauss, *introduce una forma nueva y superior de análisis funcional* (1978: 419):

> *Buscó la explicación de la magia en la idea de mana, la creencia colectiva en una fuerza impersonal que da cuenta de la eficacia que se atribuye a la conducta mágica, opuesta a la conducta religiosa (Mauss y Hubert 1904). En su obra más influyente L'Essai sur le don, sobre la que en seguida volveremos, Mauss se valió de la idea de reciprocidad para explicar fenómenos aparentemente tan diversos como el potlacb y el kula. Lévi-Strauss ha señalado la semejanza existente entre el modus operandi de Mauss y el método de Durkheim de reducir los fenómenos complejos a sus elementos subyacentes: los lazos sociales, a la solidaridad orgánica y mecánica; el suicidio, a sus variedades egoísta, altruista y anómica, y Dios y la fuerza, a la apoteosis del grupo social. Para los críticos no tan favorables, tal procedimiento es, en el mejor de los casos, un intento de clasificar una mezcla de ideas y de prácticas sobre la base de lo que tal vez sean sus semejanzas mas triviales. Pero para Lévi-Strauss esas ideas llegan más allá de las diferencias y semejanzas superficiales hasta «los elementos ocultos fundamentales, que son los verdaderos componentes de los fenómenos» (Lévi-Strauss 1954a: 524). «Este trabajo analítico que trata de reducir la complejidad concreta de los datos a estructuras más simples y elementales sigue siendo todavía la tarea fundamental de la sociología» (ibídem, 525) (1978: 418).*

2. Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939)

Nace en una familia judía en Paris y muere en la misma ciudad. Estudia en la Escuela Normal Superior y, al egresar en 1879, comienza su docencia en filosofía en liceos, pero vuelve a dicha Escuela para doctorarse en letras en 1884. Enseña desde 1899 en la Sorbona, donde en 1908 ocupa la cátedra de filosofía moderna. Tras una primera etapa dedicada solo a la filosofía, a principios de siglo Lévy-Bruhl se interesa en la antropología y se integra en la Escuela Sociológica Francesa de Durkheim y Mauss, aunque para Lowie en su *Historia* (1937),

> *su orientación es menos etnográfica, a pesar de la abundancia de su documentación; y aunque sus estudios principales han sido publicados como Trabaos de lañé Sociologique, no queda muy claro hasta qué punto este*

autor puede ser considerado como un miembro de esta escuela en el sentido completo de la palabra (1974: 265).

En 1925 funda con M. Mauss y P. Rivet el Instituto de Etnología de la Universidad de Paris, donde, además de enseñanza, había investigación sobre el terreno en distintas regiones, si bien él nunca la hizo. Mercier en su *Historia de la antropología* (1966) ofrece este juicio de conjunto:

Si los antropólogos de despacho tuviesen necesidad de ser rehabilitados, sin duda el primer caso que debería ser tornado como ejemplo privilegiado es el de Durkheim. No podríamos decir otro tanto de L. Lévy-Bruhl, a pesar de las progresivas aperturas y flexibilidades de su pensamiento. Sin duda, él fue la causa, más que ningún otro, del escaso desarrollo de una antropología autónoma en sus orientaciones teóricas y en sus métodos. La publicación póstuma de sus Carnets, que revelan su enorme honradez profesional, nos invita a enjuiciar de nuevo toda su obra. Tampoco debemos olvidar que, junto con M. Mauss y P. Rivet, fue uno de los fundadores, en 1927, del Instituto d'Ethnologie; instituto que, aparte de su programa de enseñanza, se proponía patrocinar y organizar investigaciones de campo. Como filósofo –no permitía que se le diese esta denominación, pero es así como ha sido considerado siempre fuera de Francia–, parte de puntos de vista radicalmente distintos de los de E. Durkheim; a un «sociologismo» optimista se opone otro pesimista: el progreso no puede consistir para Lévy-Bruhl más que en la liberación de las trabas sociales. De aquí surge el principio básico de su reflexión: el contraste entre la mentalidad primitiva y la moderna (1969: 109-110).

La casi totalidad de la obra etnológica de Lévy-Bruhl trata de la mentalidad primitiva, excepto *La moral y la ciencia de las costumbres* (1903) (Madrid, 1929, Ed. Jorro), que aborda el problema de la moral. Cazeneuve resume esta obra en el **Diccionario** de Sills:

Lévy-Bruhl comenzó por demostrar que todas las morales teóricas (sean de origen metafísico o científico) están condenadas al fracaso, porque la teoría sólo puede ser aplicada a lo que es, no a lo que debiera ser. Adolecen, además, del defecto de no tener en cuenta las variaciones de la naturaleza humana en las diversas civilizaciones. La moral varía con el tiempo y el lugar, y Lévy-Bruhl propugno su estudio objetivo y el descubrimiento de sus leyes. Sobre la base de este conocimiento científico se pueden establecer un arte racional y unas reglas de conducta que sean válidas únicamente en

una situación sociológica específica, en lugar de atribuir validez universal a las morales teóricas. Así, pues, ya en este libro Lévy-Bruhl atacaba directamente el postulado de la unidad de la naturaleza humana y ponía el fundamento de una sociología relativista y pluralista (7: 569).

Las obras que analizan, desde diferentes perspectivas, la mentalidad primitiva, el aporte más importante de Lévy-Bruhl a la antropología, son las siguientes: 1910 *Las funciones mentales en las sociedades inferiores* (Buenos Aires, 1947, Lautaro), 1922 *La mentalidad primitiva* (Buenos Aires, 1957, Leviatán), 1927 *El alma primitiva* (Barcelona, 1974, Península), 1931 *Le surnaturel et la nature dans le pensée primitive.* 1935 *La mitología primitiva* (Barcelona, 1978, Península), 1938 *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs.* 1949 *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl,* obra póstuma.

Estudio de la mentalidad primitiva

En su *Historia* ya citada, Mercier resume este aporte de Lévy-Bruhl en estos términos:

La primera, puede ser definida como «esencialmente mística y prelógica, estos dos caracteres pueden ser considerados como dos aspectos de la misma tendencia… Esta mentalidad, si se considera más especialmente el contenido de las representaciones, será denominada mística, y si se prefiere considerar los lazos, prelógica». La mentalidad primitiva se caracteriza por la participación generalizada; es impermeable a la experiencia e insensible a lo que denominamos contradicción. Por el contrario, la mentalidad moderna se caracteriza por la determinación de los conceptos y la exigencia lógica. L. Lévy-Bruhl se defendió, primeramente, de una manera débil, y después cada vez con más fuerza, de haber querido separar por un foso infranqueable las dos formas de mentalidad. Es cierto que, en tal caso, se habrá visto abocado a hacer distinciones, como la que hizo G. Montandon entre rama precoz y rama tardía de la humanidad; así, pues, él orientó lentamente su teoría hacia la definición de una polaridad. Según ello, las mentalidades están presentes en todos los grupos humanos, pero podríamos decir que en proporciones variables. No existe sociedad primitiva que no haya comenzado a elaborar una mentalidad lógica, que no posea, en algunos aspectos, el sentido de lo imposible y de lo absurdo. Inversamente, en las sociedades modernas, cuando los conceptos precipitan lentamente, arrastran consigo mi residuo de propiedades místicas y de uniones prelógicas. Las tesis de Lévy-Bruhl han sido a veces mal inter-

> *pretadas y esquematizadas hasta el extremo por los comentadores críticos. Queda por decir que las correcciones que aportaba a un pluralismo discutible estaban guiadas por una concepción evolucionista. Cuando se dedicó a un verdadero trabajo de antropólogo, mediante el examen preciso de los hechos, que situaba de nuevo en su cuadro, acabo por reconsiderar de nuevo y totalmente su propia teoría–. «Desde hace veinticinco años, he puesto mucha agua en mi vino; los resultados que acabo de conseguir convierten esta evolución en definitiva, haciéndome abandonar una hipótesis mal fundada… en los casos de esta clase». (1969: 110).*

La exposición más sistemática de la mentalidad primitiva de Lévy-Bruhl es sin duda la primera parte de una obra más ambiciosa, *La mentalidad arcaica* (1961) (Buenos Aires, 1967, Siglo XX), de Jean Cazeneuve, quien escribió también *Lucien Lévy-Bruhl: sa vie, son ouvre avec un exposé de sa philosophie* (1963) y el artículo sobre él en el *Diccionario* de Sills (7: 569-571). Pero la crítica más lúcida de dicha mentalidad es quizás la de Evans-Pritchard en una conferencia de 1962 en la Universidad de Gales, publicada como capítulo IV de *Las teorías de la religión primitiva* (1965). Cazeneuve inicia así su obra *La mentalidad arcaica*:

> *las concepciones de Lucien Lévy-Bruhl son difíciles de definir, pues no sólo han evolucionado de una obra a otra, como suele ocurrir en muchos otros pensamientos originales, sino que se tuvo la impresión de que se destruyen a sí mismas cuando el autor de La mentalidad primitiva, al publicar sus Carnets póstumos, volvió sobre sus primeras observaciones y puso nuevamente en causa los principios que habían constituido su punto de partida (1967: 11).*

Luego Cazeneuve expone el pensamiento de Lévy-Bruhl a lo largo de sus obras, empezando por *Las funciones mentales* (1910), donde éste tiene la postura más extrema. Allí Lévy-Bruhl, en primer lugar, critica a Tylor y a Frazer, al cuestionar el postulado de la identidad del espíritu humano, y sostiene que en los procesos mentales humanos hay diferencias tan grandes como en la biología entre vertebrados e invertebrados. En segundo lugar, define la mentalidad moderna como propia de las *sociedades surgidas de la civilización mediterránea, en las cuales se ha desarrollado la filosofía racionalista y la ciencia positiva* y la primitiva, como propia de las sociedades a las que en otra época se llamaban salvajes, pero sin entrar en mayores detalles.

En tercer lugar, compara ambas mentalidades por su contenido, por su vínculo y por el principio en que se apoyan: a) las representaciones de la mentalidad moderna son sólo intelectuales, y las de la primitiva son, además, sentimentales y motoras. b) los vínculos entre las representaciones son, en la mentalidad moderna, lógicos, y en la primitiva, prelógicos o místicos. c) el principio mental subyacente a la mentalidad moderna es el de contradicción, y en la primitiva, el de participación. Para captar esto, debe recordarse el significado de ciertas palabras para Lévy-Bruhl. El vínculo es místico, no en el sentido religioso de la sociedad moderna, sino en el de creer *en fuerzas, influencias y acciones no perceptibles por los sentidos y, sin embargo, reales,* y prelógico, no en sentido evolutivo, como de hecho se tomó, porque la antropología estaba dominada por el evolucionismo, sino *tan sólo que no se esfuerza ante todo, como nuestro pensamiento, para evitar la contradicción* (1967: 14-16). El razonamiento primitivo obedece, no al principio de contradicción, sino al de participación, que Cazeneuve explica así:

> *Este pensamiento obedece a un principio que no esté en oposición radical con el de no contradicción, sino en estado de neutralidad: y este principio es el que nuestro autor llama la ley de participación. Los nexos que se forman en la mente del primitivo al margen de nuestra lógica (y no contra ella, repetimos) no se explican ni por un trial empleo de nuestra lógica, ni por un debilitamiento o una desviación de esta, ni por la asociación de ideas, como lo había supuesto la escuela de Mill y como lo hacía Belot de buen grado, ni por el sofisma post hoc, ergo propter hoc, sino por un elemento de conexión que es común a todas las relaciones místicas y que simplemente nada tiene que ver con nuestra lógica: la participación. Lévy-Bruhl decidió llamar «ley de participación» al principio propio de la mentalidad primitiva, por el cual se vinculan las representaciones colectivas de orden místico. En virtud de este principio, los seres y los objetos pueden ser, en sus representaciones, a la vez ellos mismos y otra cosa. De esta manera de pensar de los primitivos, que nos parece incomprensible, da él numerosos ejemplos, de los cuales el más conocido es el de los indios bororó del Brasil, quienes se proclaman ararás (papagayos) rojos, con lo cual entienden que existe una identidad real y verdadera entre ellos y esos animales (1967: 16).*

En cuarto lugar, Lévy-Bruhl estudia la relación entre las dos mentalidades. Según el, estas coexisten, porque los primitivos en ciertos procesos mentales se guían por el principio de contradicción, como en las

actividades propiamente técnicas, pero en otros, por el de participación. ¿Tal coexistencia se debe a que las representaciones individuales son de naturaleza lógica y las colectivas, de naturaleza mística? Lévy-Bruhl no acepta tal razón, pues la vida mental del individuo en la sociedad primitiva esta mas *socializada* aún que en la nuestra, y así lo lógico y lo prelógico pueden coexistir en las operaciones mentales. Además, el afirma que al inicio de las sociedades aparece la actitud prelógica, que evoluciona poco a poco hacia la actitud lógica, pero no admite la tesis evolutiva en su forma más simplista. Así hay sociedades donde está plenamente vigente la mentalidad prelógica, como las australianas, y otras donde esta cede ante la moderna, como la de los indios bororó, que *no dirán más que son ararás, sino que sus antepasados eran ararás.* Cazeneuve añade:

> *En esta etapa de elaboración de la mentalidad primitiva que, sin haber alcanzado la mentalidad moderna, se sitúa ya en el camino que (leva a ella, los mitos y los símbolos adquieren más importancia, las fuerzas místicas se encarnan en seres más o menos divinos, pues la simbiosis mística y la práctica ya no son suficientes para realizar la participación. Esta evolución se continua: lo sagrado se distingue de lo profano y la representación colectiva habrá de tender hacia el concepto. El elemento cognoscitivo se desprende cada vez mas de los factores emocionales y motores, y esta mentalidad, a la cual se puede llamar aun primitiva, aunque no lo sea ya completamente, se vuelve permeable a la experiencia, que puede debilitar el poder de los prenexos y, al mismo tiempo, más sensible a la contradicción. Sin embargo, esta evolución no sigue siempre un curso regular: puede haber detenciones, incluso regresiones (1967: 18).*

Lévy-Bruhl no acepta plenamente el esquema evolutivo, pues cree que en la mentalidad moderna sobreviven zonas dominadas por la ley de participación: *el pensamiento lógico no sería el heredero universal de la mentalidad pelágica. Siempre se habrán de mantener las representaciones colectivas que expresan una participación intensamente sentida y vivida.* Al preguntarse la razón de esta supervivencia, Lévy Bruhl responde que ello es más conforme a la naturaleza humana, que prefiere participar en lo que conoce y no conocer sólo desde fuera. Cazeneuve comenta:

> *El conocimiento racional no brinda al hombre más que una satisfacción parcial, pues si bien da en cierto modo la posesión de su objeto, lo pone a este como exterior al sujeto, como extraño a él, por el hecho de ser obje-*

> *tivante. Por el contrario, las representaciones colectivas de la mentalidad primitiva realizan una comunión entre los seres que participan los unos de los otros, una posesión íntima y profunda del objeto que hace parecer, por comparación, muy incompleta la satisfacción que da el conocimiento racional. Por ejemplo, el pensamiento lógico puede aplicarse a la noción de Dios, pero no da nada al creyente que se compare con la participación de su ser en lo divino (1967: 20).*

En efecto, se ha señalado a menudo la diferencia entre el Dios de los filósofos y el de los místicos, y es clara la diferencia entre el conocimiento científico de la tierra en sus componentes químicos y el conocimiento mítico de la misma como realidad sagrada, que los campesinos surandinos del Perú distinguen con las palabras quechuas *allpa* y *pachamama,* respectivamente. Volviendo a Cazaneuve, este resume la postura evolucionista de Lévy-Bruhl y la conclusión de *Las funciones mentales*:

> *Para Lévy-Bruhl existe una cierta evolución que va de la mentalidad prelógica a la lógica, la segunda puede suceder a la primera por un pasaje de la participación vivida a la participación representada, y después de esta al concepto por eliminación de elementos emocionales. Pero esta perspectiva evolucionista recubre una dualidad permanente del entendimiento humano, ya que nunca, ni siquiera en los pueblos más primitivos, la mentalidad pelágica impide completamente un cierto funcionamiento de la lógica fundada sobre el principio de no contradicción, y ya que, por otra parte, la mentalidad moderna, aun en caso de llegar a su apogeo, no estaría exenta de toda huella de mentalidad mística y pelágica, y conservaría siempre una especie de necesidad de participación. Así, como conclusión de su libro, Lévy-Bruhl puede negar que él espíritu humano sea siempre y en todas partes semejante a si mismo (1967: 20-21).*

Siguiendo con el análisis de las demás obras de Lévy-Bruhl, este en 1922 escribe *La mentalidad primitiva*, que comienza con esta advertencia:

> *Cuando hace doce años apareció Las funciones mentales en las sociedades inferiores, el libro ya debió llamarse La mentalidad primitiva. Pero puesto que las expresiones «mentalidad» y «primitiva» aún no habían entrado, como actualmente, en el lenguaje corriente, renuncie entonces a ese título. Lo retomo para la presente obra. Baste decir que continua a la precedente. Ambas trata del mismo tema, aunque desde un punto de vista bastante diferente. Las funciones mentales insistía sobre todo en la ley de participación, considerada en sus relaciones con el principio de identidad, y sobre*

> *el hecho de que los primitivos son poco sensibles a la contradicción. La mentalidad primitiva tiene más bien por objeto mostrar que significa para ellos la causalidad, y las consecuencias que se derivan de la idea que de ella se hacen (1957: 21).*

Esta tesis la expone Lévy-Bruhl a lo largo de la obra. Parte de la indiferencia de los primitivos ante las causas mediatas y analiza los sueños, los presagios, las practicas adivinatorias, las ordalías (medio de averiguar propio de los primitivos sobre todo para descubrir un delito, similar a los juicios de Dios del medioevo cristiano), la interpretación mística de la desgracia, del éxito y de la aparición de los blancos en su mundo, el misoneísmo (odio a lo nuevo) de los primitivos y la postura de estos ante la medicina europea. En todos estos temas Lévy-Bruhl examina diferentes puntos, siempre a partir de la información etnográfica de terceros. Por ejemplo, sobre el misoneísmo, habla del *origen de uno de los malentendidos más frecuentes entre los misioneros y los indígenas* y opina que es casi imposible la conversión individual de estos al cristianismo:

> *Los misioneros quieren salvar las almas. Ponen todos sus esfuerzos en convencer a cada uno de sus feligreses, hombre o mujer, de la necesidad de abandonar las prácticas paganas y convertirse a la verdadera fe. Pero los indígenas, en general, no tienen ninguna idea de su salvación personal. Piensa, como los misioneros, que la muerte sólo es el pasaje a otro mundo de existencia; pero no conciben que puedan salvarse o condenarse cada uno por su cuenta. El sentimiento constante y profundo que tienen de su solidaridad con el grupo, y sus jefes, cuando su sociedad lo permite, les impide comprender lo que el misionero tanto desea para ellos, como también a que quiere llegar. Es aquí grande la distancia entre la mentalidad primitiva y el fin que se le propone perseguir. ¿Cómo puede representarse el indígena su destino individual en otro mundo dependiente únicamente de su fe y de sus actos -sin hablar de la gracia divina– cuando jamás pensó en tal independencia de su persona dentro de la sociedad en que vive?. Por consiguiente, las conversiones al cristianismo, cuando ocurren, serán colectivas, sobre todo allí donde la autoridad de un jefe ya está establecida, y donde el personifica la realidad colectiva del grupo (1957: 343).*

Aunque Lévy-Bruhl reconoce en su conclusión que la mayoría de los documentos de que dispone la ciencia para conocer la mentalidad primitiva *sólo pueden ser utilizados con grandes precauciones y esto luego*

de haber sido sometidos a una crítica profunda (1957: 373), sostiene una causalidad primitiva, que es mística y prelógica y que puede llamarse ocasionalista, porque los agentes visibles no son causas, sino ocasiones para que se produzcan los efectos. Ante la vieja objeción sobre lo razonable que resulta el primitivo en la solución de sus problemas técnicos ordinarios, objeción que pone nada menos que Max Weber, al ser examinado él tenía en la Sociedad Francesa de Filosofía, dice Lévy-Bruhl que la habilidad del primitivo no se debe al razonamiento, sino a una *especie de intuición* como en el jugador de billar. Así, el valor de ciertas obras de los primitivos que tanto contrastan con la tosquedad del resto de su cultura:

> *no es el fruto de la reflexión ni del razonamiento. Si así fuese, no se comprobarían tales disparidades, y esta herramienta universal hubiese rendido el mismo servicio más de una vez. Es una especie de intuición la que guio su mano, conducida por una observación aguda de objetos que tienen para ellos particular interés. Esto basta para ir lejos. La delicada disposición de un conjunto de medios apropiados al fin perseguido no implica necesariamente la actividad reflexiva de la inteligencia, ni la posesión de un saber capaz de análisis, generalización y adaptación a los casos imprevistos. Esto puede ser simplemente una habilidad práctica, formada y desarrollada por el ejercicio, conservada por él y bastante comparable con la un buen jugador de billar, que, sin saber una palabra de geometría ni de mecánica, sin tener necesidad de reflexión, adquirió la intuición rápida y segura del movimiento a ejecutar, en una position dada de bolas (1957: 379-380).*

No es posible recorrer las demás obras de Lévy-Bruhl sobre la mentalidad primitiva, pero es sabido que todas son temas de una misma sinfonía. Así primero analiza la noción de alma y de persona del primitivo (1927), luego su noción de natural y de sobrenatural (1931), después su concepción de mito (1935) y por ultimo su experiencia mística (1938). Pero, en 1949 Maurice Leenhardt publicó *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, obra póstuma, que revela un cambio de posición. En efecto, allí hay frases que no dejan duda de la postura final de Lévy-Bruhl: *No existe, pues, una mentalidad primitiva que se distinga de la otra por dos caracteres que le sean propios (místico y prelógico). Hay una mentalidad mística más acusada y más fácilmente observable en los primitivos que en nuestras sociedades, pero presente en todo espíritu humano* (Cazeneuve 1967: 52-53).

Termino la síntesis sobre este discutido antropólogo con mi balance crítico, que puede reducirse a dos puntos. En primer lugar, Lévy-Bruhl tuvo el mérito de plantear un problema importante, el modo de conocer de los primitivos, y de formular una teoría, que si era falsa y, por eso, el mismo la modificó, pero fue muy debatida y resulto fecunda en términos heurísticos. Evans-Pritchard, que analiza largamente su teoría (1973: 129-160), le critica sobre todo su falta de base empírica:

> *Ningún antropólogo consagrado acepta hoy día la teoría de los dos tipos distintos de mentalidad. Todos los observadores que han estudiado con pormenor y directamente a los pueblos primitivos concuerdan que estos, en su mayoría, se ocupan de las cuestiones prácticas con un criterio empírico, ya sea sin remitirse a fuerzas, influjos y acciones suprasensibles, ya sea concediendo a estos una función subordinada. Puede también señalarse que lo que para Lévy-Bruhl constituye el rasgo fundamental de la mentalidad primitiva o prelógica, la incapacidad de percibir contradicciones evidentes o el menosprecio de ellas, es en buena parte fruto de una ilusión. Tal vez no haya que reprocharle el no haberlo advertido, pues los resultados de las investigaciones de campo modernas no se habían hecho públicos, cuando escribió sus obras más conocidas (1973: 144).*

Y Evans-Pritchard en su *Historia del pensamiento antropológico* (1980), obra que estaba escribiendo antes de su muerte, dice, al tratar de Lévy-Bruhl, que hay unanimidad entre los antropólogos en que este hizo a los primitivos *mucho más supersticiosos, para usar un término más común que el de prelógico, de lo que en realidad son,* y a nosotros *mucho más positivistas de lo que la mayoría de nosotros somos,* y así concluye contra la mayoría de sus colegas ingleses:

> *creo que los escritos de Lévy-Bruhl son un gran estímulo para la formulación de nuevos problemas y considero que su influencia es muy provechosa no sólo en la teoría antropológica, sino también en haber orientado la atención de los trabajadores de campo hacia un nuevo conjunto de problemas (1987: 176-177).*

En segundo lugar, Lévy-Bruhl destacó el peso de los elementos emocionales en el proceso cognoscitivo y puso las bases para una sociología del conocimiento. Con razón Cazeneuve termina su exposición así:

> *La afirmación de la afectividad en el conocimiento por participación y la fundamentación de una sociología pluralista del conocimiento: estas son*

las dos consecuencias no desdeñables de la obra de Lévy-Bruhl, tal como aparece después de los últimos ajustes de los Carnets. Finalmente, se debe notar que, si la mentalidad que llamamos místico-primitiva está presente en todas las sociedades, y simplemente es más acentuada en los primitivos, esto significa que constituye el elemento permanente, inmutable, de la naturaleza humana, es decir, una especie de sustrato que en las civilizaciones modernas, está recubierto por el aporte del conocimiento positivo. Esto daría un significado muy particular y un alcance muy general a los estudios consagrados a la mentalidad arcaica (1967: 54-55).

3. Arnold van Gennep (1873-1957)

Holandés, estudia en Francia, llega a ser profesor de etnografía en la Universidad de Neuchätel (Suiza) y muere en Paris. Escribe varias obras sobre temas etnológicos y africanos, como *Tabou et Totémisme a Madagascar* (1904), *Totémisme et Methode Comparée* (1908), *Études d'ethnographie algérienne* (1912-1914), dos tomos, *En Algérie* (1914) y *L'état actual du probléme totémique* (1920), y sobre folklore francés en *Manuel de folklore francais contemporain* (1946). Pero su obra más conocida y a la que voy a limitarme en esta presentación es *Los ritos de pasaje* (1909).

Esta obra se convirtió pronto en clásica, por ser la primera formulación del concepto y teoría de los ritos de pasaje o transición, cuando se empezaba a clasificar la abundante literatura etnográfica sobre actos religioso-mágicos, que había reunido la antropología evolucionista. En efecto, en el prefacio del libro (uso la edición brasileña, Petrópolis, 1978, Vozes, con prólogo de Roberto da Matta) Van Gennep dice que parece:

oportuno intentar una clasificación de estos actos, esto es, de los ritos, de acuerdo a los progresos de la ciencia. Varias clases de ritos son ya bien conocidas. Juzgue que un buen número de otros ritos podían igualmente ser agrupados en una clase especial. Como se verá, encuéntrase en numerosas ceremonias. Pero no parece que hasta ahora haya sido percibido su vínculo íntimo y razón de ser, ni que haya sido comprendido el motivo de las semejanzas entre ellos. Sobre todo, no haya sido mostrado el motivo por el cual son ejecutados de acuerdo a un determinado orden.

Teniendo que tratar de un asunto tan vasto, la dificultad consistía en no dejarnos sumergir por los materiales. Sólo utilicé una reducida porción de

> *los que reuní, sobre todo recurriendo a las más recientes y detalladas monografías… Juzgo que mi demostración es suficiente, y ruego al lector llegar a la misma convicción aplicando el esquema de los ritos de pasaje a los hechos de su campo de estudio personal (1978: 23).*

En su libro Van Gennep desarrolla este **esquema de los ritos de pasaje** y analiza en sendos capítulos los diez temas siguientes: clasificación de los ritos, el pasaje material, individuos y grupos, gravidez y parto, nacimiento e infancia, ritos de iniciación, noviazgo y matrimonio, funerales, otros ritos de pasaje y conclusiones. Voy a limitarme a presentar el concepto y la teoría de rito de pasaje de Van Gennep en el capítulo I para luego analizar las conclusiones del capítulo X.

Sobre el concepto, el parte de esta afirmación: *toda sociedad general contiene varias sociedades especiales, que son tanto más autónomas y poseen contornos tanto más definidos, cuanto menor es el grado de civilización en que se encuentra la sociedad general,* mientras que en las sociedades modernas sólo hay *una separación suficientemente nítida entre la sociedad laica y la religiosa, entre lo sagrado y profano* (1978: 25). Así es sabido que en la sociedad tradicional los ancianos o las mujeres constituyen grupos más separados que en la moderna. A partir de esta visión de la vida social dividida en compartimentos estancos, Van Gennep introduce el concepto de rito de paso:

> *La vida individual, cualquiera que sea el tipo de sociedad, consiste en pasar sucesivamente de una edad a otra y de una ocupación a otra. En los lugares en que tanto las edades como las ocupaciones están separadas, el paso va acompañado por actos especiales que, por ejemplo, son para nuestros oficios el aprendizaje, y que entre los semicivilizados consisten en ceremonias, porque entre ellos ningún acto es completamente independiente de lo sagrado. Toda alteración en la situación de un individuo implica allí acciones y reacciones entre lo sagrado y lo profano, acciones y reacciones que deben ser reguladas y guardadas, para que la sociedad general no sufra ninguna constricción o daño. El mismo hecho de vivir es lo que exige los pasajes sucesivos de una sociedad especial en otra y de una situación social en otra, de modo que la vida individual es una sucesión de etapas, teniendo por termino y comienzo conjuntos de la mismas naturaleza, a saber, nacimiento, pubertad social, casamiento, paternidad, ascenso de clase, especialización de ocupación, muerte. A cada uno se estos conjuntos están relacionadas*

> *ceremonias cuyo objeto es el mismo, hacer pasar al individuo de una situación determinada u otra situación igualmente determinada. Siendo igual el objetivo es completamente necesario que los medios para alcanzarlo sean al menos análogos, cuando no idénticos hasta en sus detalles (1978: 26-27).*

Luego Van Gennep recuerda los nuevos avances en la clasificación de los ritos, refiriéndose a **simpáticos y de contagio,** según se basen en la semejanza o en el contacto; **directos** e **indirectos,** según produzcan su efecto de modo inmediato o a través de una mediación; **positivos** o **negativos,** según se refieran a una acción o a una prohibición o tabú, y **animistas** o **dinamistas,** según se atribuya el efecto a un alma o espíritu o a una fuerza asociada a un objeto. Para Van Gennep un mismo rito *puede incluirse en cuatro categorías al mismo tiempo, habiendo por consiguiente 16 posibilidades de clasificación para determinado rito, siendo que las cuatro contrarias se eliminan, de acuerdo al siguiente cuadro:*

Ritos animistas

Ritos simpáticos.	*Ritos de contagio.*
Ritos positivos.	*Ritos negativos.*
Ritos directos.	*Ritos indirectos.*

Ritos dinamistas

Para hacer más comprensible su clasificación pone dos ejemplos. Así, el que una mujer embarazada no pueda comer moras es un rito dinamista negativo, directo y de contagio, y el que un marinero que está en peligro de naufragar ofrezca a la Virgen María como exvoto un barquito es un rito animista simpático, indirecto y positivo (1978: 29-30).

Y en su teoría del rito de pasaje, Van Gennep señala que hay que distinguir una **categoría especial** de ritos que señalan el tránsito entre las distintas **situaciones sociales** por las que el individuo pasa a través de una puerta, que en latín se dice **limen** y que origina la secuencia entre **ritos de separación** o **preliminares,** por los cuales el individuo se aparta o rompe con la situación anterior, **ritos de margen** o **liminares,** por los que el individuo cruza entre ambas situaciones y vive una situación marginal, y **ritos de agregación** o **pos-liminares,** por los que el individuo se incorpora a la nueva situación. Aunque los tres ritos sean

constitutivos del rito de pasaje, ellos no tienen el mismo desarrollo en todo rito de pasaje. Dice Van Gennep:

> *El presente volumen está consagrado a un ensayo de esta naturaleza. En el intente agrupar todas las secuencias ceremoniales que acompañan al paso de una situación a otra, y de un mundo (cósmico o social) a otro. Dada la importancia de esos pasos, juzgo que es legítimo distinguir una categoría especial de ritos de transición, que se descomponen, cuando son sometidos a análisis, en ritos de separación, ritos de margen y ritos de agregación. Estas tres categorías secundarias no están desarrolladas de igual modo en una misma población, ni en un conjunto ceremonial. Los ritos de separación están más desarrollados en las ceremonias de los funerales, los ritos de agregación en las de los casamientos. En cuanto a los titos de margen, pueden constituir una sección importante, por ejemplo, en la gravidez, en el noviazgo, en la iniciación, o reducirse al mínimo en la adopción, en el segundo parto, en el nuevo casamiento, en el paso de la segunda a la tercera edad, etc. Por consiguiente, si el esquema completo de ritos de pasaje admite en teoría ritos preliminares (separación), liminares (margen) y posliminares (agregación), en la práctica estamos lejos de encontrar una equivalencia de los tres grupos, ya respecto a la importancia de ellos, ya en el grado de elaboración que presentan (1978: 31).*

Pasando ya al breve capitulo X, Van Gennep saca tres conclusiones. En primer lugar, el individuo está clasificado en diversos compartimentos, sincrónica o sucesivamente, y obligado, para ir de uno a otro y reunirse con individuos clasificados en otros compartimentos, *a someterse, desde su nacimiento hasta su muerte, a ceremonias a menudo diversas por sus formas, pero semejantes por el mecanismo.* Frente a etnógrafos que se pierden en multitud de detalles, a Van Gennep le interesa su *significado esencial y su situación relativa en los conjuntos ceremoniales,* por ser claro que bajo *la multiplicidad de formas, se encuentra siempre, expresada abiertamente o en potencia, una secuencia típica, a saber el esquema de los ritos de paso* (1978: 157-159). En segundo lugar, debe señalarse, aunque parece que no se ha hecho de modo general, *la existencia de márgenes, que a veces tienen cierta autonomía, como el noviciado y el noviazgo,* lo que permite analizar mejor las secuencias. En tercer lugar, hay que destacar *la identidad del paso a través de diversas situaciones sociales con el pasaje material,* como la entrada en una casa o una aldea o la puerta entre dos habitaciones de una casa, cuando se quiere expresar el paso de una edad

a otra o de un grupo social a otro (1978: 159). Esta importancia atribuida al esquema de los ritos de paso no supone que estos sean sólo eso, pues cumplen otras funciones. Por eso, Van Gennep añade:

> *Estoy lejos de pretender, conforme a lo dicho varias veces, que todos los ritos de nacimiento, de iniciación, etc. son sólo ritos de paso o que todos los pueblos hayan elaborado para el nacimiento, la iniciación, etc. ritos de paso característicos. Así, sobre todo las ceremonias del funeral, como consecuencia del tipo local de creencias sobre el destino después de la muerte, pueden presentar sólo pocos elementos del esquema típico y consistir más en procedimientos de defensa contra el alma del muerto o en reglas de profilaxia del contagio del muerto (1978: 160).*

Esta amenaza del espíritu del muerto que regresa o del cuerpo del muerto que contagia está presente en no pocas sociedades. Así en el mundo andino son conocidos los clamorosos llantos de todo el pueblo durante varios días para que el muerto se dé por bien despedido. En otra obra[3] he analizado esto con material de Hacas (Cajatambo), donde los indios querían no tanto librar al difunto como librarse del muerto, cosa que parece ha seguido ocurriendo entre ciertos sectores, a pesar de haber debido cambiar con la creciente evangelización la visión sobre la muerte.

Para terminar la reseña sobre Van Gennep quiero recoger tres juicios sobre su obra. El primero es de Roberto da Matta, que escribe en su introducción:

> *Hoy, pasados casi setenta años de su publicación, el libro de Van Gennep está siendo largamente utilizado y estudiado, ya sea como base bibliográfica para el análisis de las ceremonias, ya sea como punto de partida para una reflexión sobre el universo de relaciones formalizadas entre los hombres, los grupos, los espacios y las posiciones sociales fijas, ya sea –todavía– como una fuente de inspiración teórica para el problema básico de la naturaleza sociológica de los ritos u actos teatrales, esas acciones que, si no tornan la rutina diaria soportable y justa, al menos la revisten de un cierto toque de misterio, dignidad y elegancia. Así, si los ritos no transforman la vida social, sabemos que sin ellos la sociedad humana no existiría como algo consciente, una di-*

3 Manuel M. Marzal, *La transformación religiosa peruana*, Lima, 1983, Pontificia Universidad Católica del Perú, p. 254.

> *mensión que debe ser vivenciada y no simplemente vivida, como ocurre con los gestos más pesados de la rutina cotidiana (1978: 11).*

Además, da Matta observa que Van Gennep es el primero que estudia el rito de un modo autónomo frente a otros miembros de la escuela francesa, como Durkheim y Mauss que, aunque hablaron de ritos o ceremonias, el objeto de su estudio:

> *no era ese aspecto del mundo «religioso», de modo que en ninguno de ellos el rito surge como un objeto básico de investigación. Juzgo que este punto es importante, porque ayuda a revelar el enorme paso que la contribución de Van Gennep ayudo a dar, en una época en la que el rito (o la ceremonia) eran tornados como productos (o mejor, subproductos) de actos extraños, dotados de eficacia, situados en la esfera prohibida de lo sagrado. O sea casi como formas puras (categorías de categorías, según sugirió Claude Lévi-Strauss para el mana, estudiado por Mauss), donde el mago y el mundo mágico hacían su aparición (1978: 16).*

A diferencia de Durkheim y Mauss, Van Gennep, no toma más el rito como un apéndice del mundo mágico o religioso, sino como algo en sí mismo. O dicho de otro modo:

> *Como un fenómeno dotado de ciertos mecanismos recurrentes (en el tiempo y en el espacio) y también de cierto conjunto de significados, siendo el principal de ellos realizar una especie de costura entre posiciones y dominios, pues la sociedad es concebida por nuestro autor como una totalidad dividida internamente…*
>
> *Es una idea de sociedad bastante poderosa. Es poderosa principalmente porque Van Gennep en esta época (estamos a inicios del siglo XX) estaba entre la visión de Durkheim, según la cual la sociedad estaba compuesta de un sistema coercitivo de reglas, sobre todo penales y religiosas, con una división interna entre lo sagrado y lo profano. Y la visión victoriana y mentalista, según la cual la sociedad se reducía a mecanismos generales, universales, vigentes en el espíritu de sus individuos. Van Gennep, a diferencia de unos y de otros, concibe el sistema social como dividido en compartimentos, como una casa –él dice una metáfora que se me antoja muy feliz– con los ritos ayudando siempre a demarcar esos cuartos y salas, esos corredores y barandas, por donde circulan las personas y los grupos en su trayectoria social (1978: 16).*

El segundo juicio es de Mircea Eliade, que en *Rites and Symbols of Initiation: the Mysteries of Birth and Rebirth* (1965), observa que los ritos de paso no son sólo mecanismos para señalar nuevas posiciones, sino que ponen a personas en un nivel de existencia más alto y más sagrado y producen transformaciones ontológicas en los iniciados y experiencias existenciales fundamentales (1965: 3).[4] Sin duda parece cierto que la **liminaridad,** definida como espacio fuera de la estructura social, por salirse de lo inmanente ayuda a captar lo transcendente.

Y el tercero es de Víctor Turner, quien en *El proceso ritual* (1969) retoma el concepto de liminaridad, pero no referido al rito, sino a la realidad social, en la que pone una oposición entre **estructura** y antiestructura o **communitas:**

> *De todo ello concluyo que, para los individuos y para los grupos, la vida social es un tipo de proceso dialectico que abarca la experiencia sucesiva de lo alto y de lo bajo, de comunidad y de estructura, homogeneidad y diferenciación, igualdad y desigualdad. El paso de una situación más baja a otra más alta se hace a través de un limbo de ausencia de estatus. En tal proceso los opuestos por así decirlo se constituyen los unos a los otros y son mutuamente indispensables. Mas todavía, como cualquier sociedad tribal está compuesta de múltiples personas, grupos y categorías, cada una de las cuales tiene su propio ciclo de desarrollo, en un determinado momento existen muchos encargos correspondientes a posiciones fijas, habiendo muchos pasos entre las posiciones. En una palabra la experiencia de vida de cada individuo lo hace estar expuesto alternativamente a la* ***estructura y*** *a la* ***communitas****, a los estados y a las transiciones (1974: 120).*

4 Citado por Annemarie de Waal, *Introducción a la antropología religiosa*, Estela, 1975, Verbo Divino, p. 233.

Capítulo VIII
Los continuadores

Quizás el titulo sea poco feliz. Pero quiero referirme a los etnólogos franceses que siguieron a los tres iniciadores del capítulo anterior. Para conocer los distintos caminos de los continuadores, es útil recordar el panorama que presenta sobre **la constitución de la antropología francesa** Josep R. Llobera en *Hacia una historia de las ciencias sociales. El caso del materialismo histórico* (Barcelona, 1980, Anagrama). El recuerda, en primer lugar, que para Durkheim había una sola ciencia social, una sociología comprensiva, en la que se utilizaban también datos procedentes de las sociedades llamadas primitivas:

> *En el apogeo del paradigma durkheimiano sólo cabía una sociología comprensiva y, por tanto, no quedaba lugar para una antropología autónoma. No obstante, los durkheimianos se interesaban por las sociedades primitivas y teorizaban sobre datos etnológicos, aunque no se abocaran al trabajo de campo. ¡Las investigaciones de campo quedaban relegadas en manos de misioneros, funcionarios coloniales y antropólogos anglosajones!. En realidad, no sentían necesidad de crear una disciplina aparte (1988: 186).*

En segundo lugar, Llobera dice que la antropología como ciencia social autónoma fue producto de tres hechos: la creación del Instituto de Etnología en 1925, la revolución metodológica de Griaule y Leenhardt, aunque no tuvo el impacto de las de Malinowski o Boas, y la nueva organización institucional que siguió a la Segunda Guerra Mundial:

> *La aparición del Institut d'Ethnologie de Paris, creado por M. Mauss, L. Lévy-Bruhl y P. Rivet en 1925 representa una novedad importante que apunta hacia una antropología como disciplina independiente. Esta institución proporciono una formación antropológica amplia a los niveles*

teórico y práctico, atendiendo a la creciente demanda por parte de nuevos sectores del alumnado, que en 1935 llego al millar de inscritos. El Institut fue una plataforma desde donde se lanzaron expediciones a distintos puntos del globo.

También se hizo cargo de la publicación de las monografías correspondientes. El d'Ethnographie (1947) de Mauss compila las lecciones de un curso impartido en el centro durante varios años.

Como reacción contra la sociología generalizante de Durkheim, varios investigadores de campo como Griaule[1] y Leenhardt generaron una actitud duramente anti-teórica. Su posición queda resumida en una frase: no puede haber teorización sin antes pasar por una etnografía mundial suficiente (cf. G. Balandier 1959; D. Bender 1964; V. Karady 1972; C. Lévi-Strauss 1946).

La antropología no quedo constituida en Francia como disciplina autónoma hasta la reorganización que siguió a la Segunda Guerra Mundial. Su afirmación vino propiciada por varios factores: la progresiva implantación de la antropología a los más altos niveles educativos (Ecole Practique des Hautes Etudes, Collège de France, etc.); la concesión de becas por parte de la C. N. R. S., O. R. S. T. O. M. y otras entidades subvencionadoras de investigaciones científicas; y la aparición en aquel periodo de dos programas alternativos de investigación antropológica: el estructuralismo de C. Lévi-Strauss y el funcionalismo dinámico de G. Balandier. No nos ocuparemos demasiado de los dos primeros factores, aunque su papel es olvidado demasiado a menudo por los historiadores. Un análisis más riguroso nos llevaría a considerar la dinámica del sistema universitario francés en un ambiente de cambio social, político, económico e intelectual (cf. P. Bourdieu y J. C. Passeron 1977; J. Viet 1966) (1988: 186-187).

---

1 Para Mercier en su *Historia* (1966), Marcel Griaule, que trabaja entre los dogon, al N. E. de la Republica de Malí, también insistía en la necesidad de una investigación larga y siempre continuada. Ha querido mostrar que un minucioso análisis de las mitologías, de las cosmologías, de las filosofías africanas, revela la existencia de sistemas muy coherentes y eminentemente comprensibles. Los hechos religiosos, presentados con demasiada frecuencia en pequeños fragmentos, reciben su unidad y su significado de los sistemas de pensamiento que los penetran (1969: 187). Una obra suya típica es *Dieu d'eau, entretiens avec Ogotemmêli* (1948), que recoge las conversaciones de Griaule con un viejo cazador ciego, que le revela, en la cosmogonía y en la visión simbólica que impregna toda la vida diaria, lo más profundo de la cultura dogon. La obra ha sido traducida como *Dios del agua* (Barcelona, 1987, Alta Fulla).

Y en tercer lugar, Llobera, insistiendo en el trabajo de campo que al fin se había institucionalizado en la etnología francesa y queriendo presentar el horizonte antropológico que encuentran los etnólogos marxistas, que es el verdadero tema de su trabajo, hace una síntesis de las cuatro orientaciones de la antropología francesa. Estas son: 1) investigación sobre el terreno y cierta ausencia de teoría (Leenhardt y Griaule); 2) investigación sobre el terreno y análisis desde una teoría-método (Lévi-Strauss); 3) investigación sobre el terreno, sobre todo en África, y análisis desde el funcionalismo dinámico (Balandier); 4) investigación sobre el terreno y análisis desde la teoría marxista (Godelier, Meillasoux, Rey y Terray). Dice Llobera:

> *La antropología francesa de la postguerra, entre 1945 y I960, se caracterizó por dos tendencias teóricas básicas –el estructuralismo y el funcionalismo dinámico– asociadas a los nombres de C. Lévi-Strauss y G. Balandier, respectivamente. Con ello no quiero implicar que ambos nombres agotan la abigarrada variedad de tendencias en la antropología francesa, sino que al concentrarme en los dos primeros establezco ya una diferencia de calibre con los demás. El objetivo fundamental de esta caracterización no es explicar el período de la postguerra, sino comprender como los antropólogos marxistas franceses conceptualizaron su horizonte antropológico inmediato (1988: 187).*

Dados los límites de este texto, me limito a presentar un ejemplo de cada uno de las cuatro orientaciones, exponiendo en este capítulo, de modo bastante condensado, los aportes antropológicos de Leenhardt, Balandier y Godelier, y dejando para el capítulo IX una amplia exposición del estructuralismo de Lévi-Strauss.[2]

---

2 Para completar esta visión de conjunto del desarrollo de la etnología francesa es útil la síntesis de Michel Izard, en «Hojas de antropología social. Nuevas tendencias en los principales países de Europa Occidental. Francia», publicada en la revista *Anales de la Fundación Joaquín Costa* (Madrid, 1989, n° 6, pp. 73-83). Izard habla de seis corrientes actuales en la antropología francesa, que corresponden no tanto a corrientes teóricas como a lo que podría llamarse territorios a la vez teóricos, temáticos, regionales e institucionales, cada uno de los cuales corresponde a un grupo de investigadores que mantiene relaciones, de naturaleza y de intensidad variadas, con una figura central (1989: 73). Las corrientes son: 1) La Escuela de Griaule: Tras la muerte de Griaule, las investigaciones sobre los Dogon continúan bajo la dirección de Germaine Dieterlen, mientras que su herencia intelectual será reco-

1. Maurice Leenhardt (-1954)

Poca información he hallado sobre la vida de este gran etnógrafo francés. En 1902 marcha como misionero protestante a Nueva Caledonia, donde permanece un cuarto de siglo desarrollando su trabajo pastoral. Según Pereira de Queiroz.[3]

> *Muy consciente de la responsabilidad que había aceptado como misionero, Maurice Leenhardt utiliza instintivamente tanto lo que hoy se llama «investigación activa» como una nueva corriente etnológica francesa que se desarrolla y se aplica más tarde, hacia I960. Es decir, como etnólogo y*

---

gida principalmente por el Laboratorio (Sistema de Pensamiento en África Negra), fundado en la Escuela Práctica de Altos Estudios (Sección 5ª: Ciencias Religiosas) dirigido hoy por Michel Catry (1989: 73); 2) La Escuela de Balandier. Según Izard, más que hombre de campo, Balandier es un maestro; a su alrededor, en la Sección 6ª (Ciencias Económicas y Sociales) de su Escuela Práctica y en la Oficina de investigación científica y técnica de Ultramar (ORSTOM), se desarrolla una antropología africanista dedicada a los hechos económicos y políticos y al análisis del cambio social (1989: 74); 3) La herencia de Paul Rivet en el Instituto de Etnología y en el Museo. Para Izard, André Leroi-Gourhan, prehistoriador y analista de los sistemas técnicos, es la figura central… Iniciador de un Culturalismo principalmente orientado hacia estudios de índole técnico-económica, Leroi-Gourhan encauza una vasta corriente de la antropología francesa, ciertamente multiforme, pero que se reconoce por su empirismo etnográfico más opuesto a la antropología social de inspiración estructuralista (1973: 75; 4) Laboratorio de Etnobotánica y Etnosociología del Museo: la obra de André-G. Haudricourt –dice Izard– ha de inspirar a numerosos investigadores (naturalistas, lingüistas, antropólogos), entre los cuales una proporción importante corresponde a especialistas en el Sudeste de Asia y del mundo indonesio, cuyo principal centro institucional será el Laboratorio de etnobotánica y etnosociología. Este sector de investigación antropológica francesa, con una vitalidad por lo general poco conocida, ha logrado en los años 70 hacer un esfuerzo de renovación metodológica parejo al de los Estados Unidos con el desarrollo de trabajo sobre las etnociencias (1989: 75; 5) La Escuela de Lévi Strauss, que introduce la palabra antropología en su acepción americana y que es muy conocida; 6) En esta última corriente Izard ubica a Louis Dumont, que dejó el estudio de la etnología francesa para pasar al sistema de castas, atrayendo a jóvenes investigadores a su Centro de Estudios Indianos en la secci6n 6ª de la Escuela Práctica; a Metraux y Soustelle, que influyen en los estudios americanistas (1989: 76).

3 María Isaura Pereira de Queiroz, «Maurice Leenhardt ou les démarches de la pensée ethnologique» en *Archives Internationales de Sociologie de la Coopération et du Developpement*, 1928, n° 28, pp. 1-23.

misionero participa activamente en la vida indígena, introduciendo elementos nuevos, de los que el controla la adopción y evalúa los resultados en la población estudiada. Llegado a la isla en la época en que los canacos, asolados por el alcoholismo y minados por el desaliento, parecían condenados a desaparecer a breve plazo, el lucho vigorosamente contra la corriente que condenaba a morir a todo un pueblo y tuvo éxito en darles coraje y devolverle el gusto por la vida. Su combate contra el alcoholismo le llevo a enfrentarse contra las autoridades locales, lo que tuvo repercusiones en los ministerios de Paris. Esta lucha, esta experiencia controlada durante veinticinco años de estudios y de notas cotidianas son un perfecto ejemplo de «etnología activa».

Pero no fueron estas las únicas contribuciones que Maurice Leenhardt aporta a la etnología y que eran resultado de la misión que había aceptado al partir para Nueva Caledonia. Al contrario que la mayoría de los etnólogos que estudian los indígenas por el deseo gratuito de conocer, por el desarrollo de su disciplina, Maurice Leenhardt tenía una meta muy diferente: su promoción en la existencia. Para lograrlo, él debía comprender cuales eran los procesos mentales de un pueblo, cuya cultura está muy alejada de la de Occidente; él estaba, por así decirlo, obligado a interesarse no sólo en lo que podía ser semejante al pensamiento occidental, sino en lo que se mostraba peculiar y diferente. Así la etnología diferencial se afirma con el (1970: 4).

Por eso, realiza trabajo de campo con métodos que no ha podido aprender de Malinowski o de Boas, los dos grandes maestros de la etnografía, pues entonces no podía conocer sus obras. Pero, cuando Leenhardt publica sus primeros escritos en el Instituto de Etnología de la Universidad de Paris ya habían aparecido escritos de los dos padres de la etnografía y de hecho él cita a menudo a Malinowski.

Sus principales libros son: 1930 *Notes d'Ethnologie neo-caledonniene*. 1932 *Documents neo-caledonnienes*. 1935 *Vocaboulaire et grammaire de la langue Houaithou*. 1937 *Gens de la Grande Terre*. 1946 *Langues et dialectes de l'Autro-Melanesia*. 1947a *Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien,* traducida al castellano con el título reducido de *Do Kamo* (Buenos Aires, 196l, Eudeba) y 1947b *Arts de l'Oceanie*. En 1942 Leenhardt se integra a la vida universitaria francesa. Pareciera que iba a ser un innovador en el trabajo de campo de los etnólogos franceses, pero no fue así, porque para entonces la etnología

francesa ya se había hecho empírica y porque él limitó su influjo a un reducido número de alumnos. Entre los aportes de este autor me limito a:

El pensamiento primitivo

Es un viejo tema de la etnología francesa, abordado sobre todo por Lévy-Bruhl, que retoma Leenhardt en su trabajo de campo con los melanesios, conocidos junto con los polinesios con el término genérico de **canacos.** En ese tiempo los melanesios ocupaban algunos puntos de Nueva Guinea Oriental y el rosario de archipiélagos que corren paralelos a las costas de Australia. Para Leenhardt, el neo-caledonio, cruce de melanesio con otro grupo más antiguo, *tiene en su estructura física, esqueleto y músculos, detalles que recuerdan los del hombre de Neanderthal y que son aún más primitivos que los de este hombre de la prehistoria,* según las pruebas de la antropología física (1961: 11).

A veces se ha dicho que, entre los etnólogos franceses de gabinete y de campo, hay una ruptura tan grande como entre los antropólogos evolucionistas y funcionalistas de Inglaterra, por ejemplo, entre Tylor y Malinowski. No creo que sea así. Por eso, Leenhardt en su introducción de *Do Kamo*, palabras que designan al hombre auténtico o a la verdadera persona, sostiene que Lévy-Bruhl *ha trazado un cuadro magistral de la mentalidad primitiva,* y se pregunta por qué el público sólo se ha fijado en las investigaciones de dicho autor, en *el momento espectacular en que se descubre al hombre librado a las participaciones e incapaz de coordinarlas.* Luego responde, con cierta orientación entre el funcionalismo y la fenomenología, que nuestro contacto con el primitivo y con el prójimo en general (lo que parece insinuar que la dificultad no está sólo en la alteridad cultural sino en toda forma de conocimiento del otro), no se establece por análisis, sino que se capta en su totalidad. Para Leenhardt:

> *ha quedado fijado, en la opinión general, cierto tipo de primitivo tan alejado de lo verosímil como lo están tantos bronces que representan al hombre prehistórico en burdos gestos de bruto. El primitivo de la literatura no existe. Tampoco es real el primitivo de los filósofos, porque está hecho con piezas separadas, de diversas procedencia, y elegidas por el investigador. Únicamente tiene valor teórico; como los hombres desmontables de los laboratorios de anatomía, es útil para la demostración de la mecánica*

> *mental o social; pero no tiene existencia de por sí. Lévy-Bruhl se esforzó en remediar los peligros de este análisis, limitando su observación a dos o tres grupos cercanos en el espacio y dando así, al hombre que describía, la mayor homogeneidad posible.*
> *A pesar de ello, cuando encontramos un hombre perteneciente a uno de estos grupos, o cuando advertimos en el algunos de los aspectos que la filosofía ha puesto en evidencia, la explicación analítica no corrobora enteramente la experiencia, porque aleja de nosotros a este hombre, lo clasifica y separa con epítetos que lo aíslan: místico, prelógico, mágico, etc., mientras que en la experiencia nosotros, que vivimos en su vecindad y le hablamos en su lengua, no lo sentimos tan alejado. En realidad, nuestro contacto con el prójimo no se establece por análisis; lo captamos en su totalidad; podemos, de una sola vez, trazar el esquema de lo que hemos visto por una silueta o un detalle simbólico que lleva en si todo el conjunto y que refleja la forma verdadera de su ser. Esta se nos escapa si consideramos al prójimo solamente a través de las categorías de nuestro entendimiento.*
> *Nuestro propósito es buscar esta forma de ser, observar al melanesio en su vida profunda: como aprehende el mundo; como se reconoce en él, como se dirige, se singulariza y presta apoyo a una sociedad que se ha mantenido en vigencia durante milenios; como, en suma, en la era actual, llega a desprender de la naturaleza su propia persona, hecho que lo arranca definitivamente de la primitividad (1961: 8).*

Como en otros autores vistos, la simple transcripción de los títulos de los doce capítulos de *Do Kamo* es una muestra significativa de los temas analizados en el libro: 1. Verbum mentis, 2. Noción del cuerpo, 3. El viviente y el muerto, 4. Delimitaciones mitológicas y estratificaciones culturales, 5. Vida afectiva y totemismo, 6. El tiempo, 7. La sociedad y el altar, 8. Las formas míticas en las jefaturas, 9. La palabra, 10. La palabra constructiva, 11. La estructura de la persona en el mundo melanesio, y 12. El mito. Al presentar el pensamiento primitivo según Leenhardt, me limito por razones de brevedad a dos conceptos, expuestos en los dos últimos capítulos y bastante cercanos, los de persona y mito. Para Leenhardt, la persona *manifiesta la relación entre estos dos elementos, se afirma entre estos dos polos: el de individuación y el de la realidad humana, de la que proceden las participaciones. Ella es la relación de comunidad misma, temporalizada e individualizada y en ella cobija la unidad de los dos elementos de individuación y de comunión.*

> *Desde el momento en que estos dos elementos se distinguen y participan uno del otro, se ve borrarse al personaje de mentalidad mítica. El lenguaje se modifica; dos no puede ya presentarse como una entidad, sino que se torna una suma. El canaco, al hablar; no mezcla ya la primera y la tercera persona; dice* ***yo*** *y reconoce* ***uno,*** *sabe colocar el límite entre uno y dos, entre yo y tú, el límite entre las personas. Y su descubrimiento del mundo continua, pues la persona, contrariamente al individuo, es capaz de enriquecerse por una asimilación –en alguna manera indefinida– de elementos exteriores. Vive de los elementos que absorbe, lo que hace la riqueza de la comunión. La persona es capaz de superabundancia. Por ella descubrimos que el hombre no es una totalidad, pues una totalidad es sólo una suma de elementos definidos y finitos, y el hombre, en la persona, es una plenitud.*
> *Esto es, indudablemente, lo que experimenta el melanesio cuando, luego de haber franqueado las etapas de la individuación, la palabra* ***kamo*** *ya no le basta y explica afirmándose: Go do kamo=soy verdadera persona (1961: 234).*

Sobre el segundo punto, el mito, Leenhardt sostiene que este y la racionalidad son dos elementos comunes a toda forma de pensamiento, tesis que coincide, como ya se vio, con la de los *Carnets* póstumos de Lévy-Bruhl, que fueron publicados y prologados precisamente por Leenhardt:

> *De este modo se reduce la distancia que nos separa del melanesio, que capta por la misma vía mítica que nosotros estas realidades cuyo objeto escapa de los sentidos que son, en efecto, las variaciones de los dos elementos de estructura del espíritu, mito y racionalidad, los únicos que distinguen la mentalidad racional de la mentalidad mítica. El mito corresponde a un modo de conocimiento afectivo, paralelo a nuestro modelo de conocimiento objetivo, desarrollado por el método. Estos dos métodos no se excluyen uno al otro, pero el modo racional se desarrolla por el método que no cesamos de purificar; el modo mítico promueve actitudes, puntos de vista, disciplinas y conciencia, y exige el control de la racionalidad. Estas dos estructuras son afines y se complementan…*
> *El estudio del melanesio nos condujo a hallar en el mito y en la racionalidad los dos elementos estructurales de toda mentalidad arcaica o moderna, al mismo tiempo que nos revelo la aberración del primitivo que se abandonó a construir un mundo con un único modo de conocimiento primitivo y mítico. El primitivismo está en este aspecto unilateral del pensamiento que, al privar al hombre del equilibrio de estos dos modos de conocimiento. lo condujo a las aberraciones… Por el contrario, el pensamiento, al ayu-*

> *darlo a captar realidades humanas a través del mito, les permite encontrar en ellas los valores esenciales para la organización de la sociedad, para reestructurarla si se corrompe, para salvaguardar la persona diluida en ella, hasta el día en que la persona misma pueda desprenderse y afirmarse, luego de una feliz individuación. Por este apoyo mítico que le es necesario, la persona puede utilizar uno y otro modo de conocimiento para desarrollar y gozar de la plenitud en que el canaco se siente a si mismo* ***do kamo,*** *verdadera persona (1961: 269-272).*

Para terminar, un breve juicio sobre esta obra. Sin duda, Leenhardt, con su prolongado estudio sobre el terreno de un pueblo, ofrece una comprobación empírica, aunque con menos pretensiones teóricas, de la última tesis de Lévy-Bruhl sobre la mentalidad primitiva. Así lo reconoce Mercier en su *Historia* (1966), al decir que Leenhardt:

> *sin pretensiones teóricas, va a demostrar que es posible comprender la mentalidad primitiva. Al término del paciente estudio de una sola población, de un lento caminar a lo largo de los senderos canacas, a través del pensamiento de los insulares, de su noción de espacio, de tiempo, de sociedad, de palabra, de personaje, va a alcanzar una nueva definición del mito y de la conciencia mítica, de la mentalidad mística, de la participación. El mito sostiene la vida y la acción del hombre y de la sociedad, gracias a él la persona encuentra su lugar en el mundo en el que todo se mantiene, en donde todo vive unido. El estudio del mundo mítico debe ser lento y tal vez no termine jamás, porque no está nunca cerrado; no puede hacerse una exposición sintética: sólo se pueden seguir de una manera muy próxima los encadenamientos, y recorrer miles de caminos diversos (1969: 187).*

2. Georges Balandier (1920-)

Para comenzar, retomo la síntesis sobre la formación de la antropología francesa de Llobera (1980), que empecé a transcribe al inicio de este capítulo:

> *La obra de G. Balandier es menos conocida en el mundo anglosajón, pero su funcionalismo dinámico ha configurado estadios formativos en autores como Meillasoux, Terray, Rey y otros. Junto con Paul Mercier –otro discípulo de Griaule, aunque bajo la influencia también del hiperempírico G. Gutvitch– desarrolló una «sociología» de África, especialmente enfocada hacia la situación colonial. Si la –antropología marxista francesa– tiene un*

> *sesgo africanista, se debe sin duda a la influencia de Balandier e indirectamente a la de los británicos Gluckman y Fortes. J. Copans ha presentado la aparición de la sociología de Balandier como una triple ruptura con la antropología tradicional francesa (Griaule, Leenhardt, etc.). Esta ruptura se puede definir como empírica (de lo sincrónico a lo diacrónico), metodológica (del nivel local al nacional) y teórica (del idealismo al materialismo). Copans sugiere que los principios básicos del marco teórico de Balandier se pueden resumir así: 1) las sociedades africanas tienen una historia (tradicional y moderna): son dinámicas y contradictorias. 2) Los movimientos sociales e ideológicos actuales reflejan la estructura del pasado y las transformaciones provocadas por la situación colonial. 3) La situación colonial es un fenómeno global que puede caracterizarse por su naturaleza no igualitaria (Copans 1874: 98; ver también Balandier 1959) (1980: 189).*

Balandier es un africanista francés, nacido en Aillevillers, que enseña etnología y sociología en la Universidad de la Sorbona y en la Ecole des Hautes Etudes y dirige la revista *Cahiers Internationaux de Sociologie*. Sus obras principales son: 1955 *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*. 1957 *Africa ambig*üa (Buenos Aires, 1964, Sur), 1961 *Les pays en voie de developpement*, 1967 *Antropologia politica* (Barcelona, 1969, Península), 1971 *Sens et puissance*, 1972 *Gurvitch*, 1974 *Antropológicas* (Barcelona, 1975, Península), 1977 *Histoire d'Autres*, 1980 *Le pouvoir sur scènes*, 1985 *Modernidad y poder. El desvío antropológ*ico (Madrid, 1988, Júcar), 1988 *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales* (Barcelona, 1993, Gedisa). Si bien la sola transcripción de los títulos muestra la variedad de temas que aborda, no sólo de sociedades africanas tradicionales, sino también de la sociedad moderna, me limito al planteamiento de su antropología política.

Antropología política

La obra que escribe Balandier con tal título tiene, para dicho autor, varios objetivos. Primero, presentar una síntesis crítica de las teorías, métodos y resultados de la antropología política, rama tardía de la antropología social. Segundo, presentar *un primer ensayo de reflexión general de las sociedades políticas –extrañas a la historia occidental– tal y como han sido reveladas por los antropólogos* (1969: 5). Tercero, presentar los aportes de la antropología política a la delimitación del campo polí-

tico y responder así a las críticas contra aquella por estudiar un campo mal delimitado. Dicha obra:

> *se refiere a la relación del poder con las estructuras elementales que le brindan su primer fundamento, con los tipos de estratificación social que lo vuelven necesario, con los rituales que aseguran su arraigo en lo sagrado e intervienen en sus estrategias. Esta diligencia no podría eludir el problema del Estado –y examina dilatadamente las características del Estado tradicional–, pero revela hasta qué punto es urgente disociar la teoría política de la teoría del Estado. Muestra que las sociedades humanas producen todas lo político y que todas están expuestas y abiertas a las vicisitudes de la Historia. Por eso mismo, las preocupaciones de la filosofía política vuelven a ser encontradas y en cierto modo renovadas (1969: 6).*

En consecuencia, Balandier, tras introducir la construcción de la antropología política y el dominio de lo político (cap. 1-2), presenta las relaciones del poder con el parentesco, la estratificación social y la religión (cap. 3-5), para concluir con los aspectos del Estado tradicional y con Tradición y modernidad (cap. 6-7). En las conclusiones resume las perspectivas analizadas de la antropología política, que nace con el *African Political Systems* (1940), citando a menudo a los antropólogos ingleses (Leach, Gluckman, Nadel, etc.), que, sobre todo en África, fueron los grandes antropólogos políticos. Balandier concluye que, si bien esta rama de la antropología vivió una *situación ambigua y marginal,* pues se consideró lo político como derivado de los social y religioso y así se desestimó captar lo político en su esencia y especificidad, una vez desarrollada, *influye sobre la disciplina madre a partir de la cual se formó* y ejerce *una eficacia crítica* por distintas razones. La primera, porque contribuye a:

> *modificar las imágenes comunes que caracterizan a las sociedades consideradas por los antropólogos. Estas ya no pueden ser consideradas como unas sociedades unanimistas –con un consenso mecánicamente logrado– y como unos sistemas equilibrados poco afectados por los efectos de la entropía. El estudio de los aspectos políticos lleva a captar cada una de esas sociedades en su vida misma, en sus actos y en sus problemas, por encima de las apariencias que exhibe y de las teorías que induce. Los ordenamientos sociales se muestran aproximativos, la competición siempre operante, y jamás abolida la impugnación (directa o indirecta). Por el hecho de operar sobre*

> *una **realidad esencialmente dinámica,** la antropología política requiere tomar en consideración la dinámica interna de las sociedades llamadas tradicionales; impone completar el análisis lógico de las posiciones por el análisis lógico de las oposiciones; y además pone de manifiesto una relación necesaria entre ambos contenidos. A este respecto, no deja de ser digno de mención que unos términos tales como «estrategias» y «manipulación» se utilicen cada vez más frecuentemente (1969: 213).*

La segunda, porque renueva el viejo debate de la relación entre sociedades tradicionales e historia, pues *el campo político es aquel en que la Historia imprime su marca con fuerza.* Para Balandier,

> *Si las sociedades llamadas segmentarias están dentro de la Historia por su movimiento de composición y descomposición sucesivas, por las modificaciones de sus sistemas religiosos, por su apertura (libre u obligada) a los aportes exteriores, las sociedades estatales se hallan presentes en ella de otra manera: con toda plenitud. Estas se insertan en un tiempo histórico más rico, mas cargado de acontecimientos determinantes y ponen de manifiesto una toma de conciencia más viva de las posibilidades del actuar sobre la realidad social. El Estado nace del acontecimiento, lleva a cabo una política creadora de acontecimientos, acentúa las desigualdades generadoras de desequilibrio y de devenir. Tan pronto como se halla presente, el cometido antropológico ya no puede evitar un encuentro con la Historia (1969: 214).*

Y la tercera porque critica también las ideologías que sustentaban el orden en las sociedades tradicionales. Ante la postura de Malinowski sobre el mito como carta magna de la vida social, con rituales que consolidan el poder, la antropología política descubre las funciones políticas del mito. 4) porque *empieza a trastornar el paisaje teórico* (funcionalista y aun estructuralista) e impone *una concepción más dinamista, más propicia a la consideración de la Historia, más consciente a las estrategias que cualquier sociedad –incluso arcaica– lleva consigo* (1969: 218-219).

Tal es el primer aporte de Balandier que destaca Jean Poirier en un temprano artículo, «Histoire de la Pensée Ethnologique», recogido en su *Ethnologie Générale* (Paris, 1968, Gallimard), de la que Poirier es editor:

> *Recordemos que a partir de las investigaciones africanistas de Georges Balandier se elaboraron las líneas maestras de la antropología dinámica, que tienen valor general de método. Este aporte particularmente interesante ha tenido una amplia resonancia; nosotros trataremos de definir su signi-*

*ficación, al estudiar más profundamente el **programa** de la etnología. G. Balandier ha mostrado la importancia del estudio previo a la situación colonial; él ha despejado, con una nueva visión, el sentido de las relaciones conflictivas internas en obras citadas a menudo (Sociología actual del África Negra. África ambigüa), que constituyen análisis nuevos de sociedades africanas en transición y muestran como la interpretación del cambio social no puede realizarse correctamente a no ser que se coloquen los hechos en el contexto global de la **situación colonial:** la definición de los conflictos y de las tensiones que caracterizan esta situación es la primera condición de inteligibilidad. Esta misma perspectiva debe usarse para estudiar los movimientos nacionalistas y mesiánicos y, en general, los fenómenos que se refieren al control social. Balandier trata de mostrar, por otra parte, la complejidad, no reconocida antes de él, de los procedimientos y procesos de contacto: actitudes de repliegue, de huida y de desafío. Tales comportamientos son puestos de manifiesto, por otra parte, en numerosos artículos, aparecidos sobre todo en Cuadernos Internacionales de Sociología. de los que Balandier llego a ser director en 1966 a la muerte de Gurvitch. Continuando sus indagaciones personales, él ha organizado desde hace algunos años una serie de investigaciones inspiradas en la misma interpretación dinámica y crítica de los hechos africanos. Se recordará, en fin, que él ha dirigido varias obras colectivas que tratan de explicar los aspectos sociales y culturales de las innovaciones tecnológicas (1968: 140-141).*

Sin embargo, Balandier ha seguido escribiendo. Merecen recordarse especialmente tres ensayos: *Antropológicas* (1974), *Modernidad y poder. El desvió antropológico* (1985) y *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales* (1988).

3. Maurice Godeleer (1934-)

Nace en Cambrai (Francia), estudia en la Escuela Normal Superior y, entre 1967 y 1969, hace trabajo de campo en la etnia baruya de Nueva Guinea, sobre el que escribe: *Durante más de dos años vivimos y trabajamos en el seno de esa sociedad, que había visto por primera vez un blanco en 1951, y que no estuvo sometida al control de la administración australiana hasta I960* (1974: 15). Enseña antropología en la Escuela Practica de Altos Estudios y en el Colegio de Francia. Llobera en *Hacia una historia de las ciencias sociales* (Barcelona, 1980, Anagrama) resume así su formación:

> *Godelier inició su carrera como filósofo, un* ***normalien*** *concretamente, y como miembro del Partido Comunista Francés. Según sus propias declaraciones, alrededor de 1958 se interesó por la lógica subyacente a los diversos sistemas económicos y por la cuestión de la necesaria aparición o desaparición de dichos sistemas en un determinado contexto histórico. Además de esas cuestiones teóricas, también se interesaba por las precondiciones epistemológicas necesarias para responder a esas preguntas. De I960 a 1962 trabajo con Charles Bettelheim en l'Ecole Practique de Hautes Etudes (EPHE). En 1963 paso a colaborar con Claude Lévi-Strauss en el Laboratoire d'Anthropologie Sociale en el Collège de France y también en la EPHE. La carrera y la configuración intelectual de Godelier quedaron decisivamente influidas por la colaboración con ambos científicos (1980: 195).*

Aunque Godelier asume una postura teórica marxista con otros antropólogos franceses (Meillassoux, Terray y Rey), su posición estructuralista lo diferencia mucho de estos y lo lleva por nuevos derroteros, pues, según Llobera (1980), mientras que para Godelier:

> *el estructuralismo representa un progreso científico, para los otros no es más que una ideología mistificante. Los artículos iniciales de Godelier (1960-1; 1963) aparecieron en revistas del Partido Comunista y seguían críticamente las huellas de algunos intereses e ideas de Althusser. En su serie de artículos sobre el método de El Capital. Godelier concluye que Marx combina la dialéctica con un método hipotético-deductivo. Su contacto con Lévi-Strauss conllevó importantes cambios en su orientación y en su obra. En primer lugar, vemos como se interesa por la antropología, aunque conservando su orientación económica (1964a; 1965b). Por otra parte, el impacto de la* ***démarche*** *levistraussiana le invita a interpretar la obra de Marx bajo un prisma estructuralista (1966a; 1966b). Participa también abiertamente sobre el (1964b; 1965a) abiertos alrededor del Partido Comunista. Cuando publica en 1966 Rationalité et irrationalité en économie (recopilando una serie de artículos de los 60, precedidos de una amplia introducción), concluye que no existe noción alguna a la que pueda referirse como racionalidad económica pura. Su proyección siguiente consistirá en analizar la causalidad entre las distintas estructuras y, más concretamente, la causalidad del modo de producción (entendido en un sentido restringido) sobre las demás estructuras (1980: 195-196).*

Quizás sea útil, no sólo hablar de la diferencia entre Godelier y otros cultivadores de la antropología marxista, sino recordar la situa-

ción de esta hacia 1965, año cuando aparecen las obras *Pour Marx* y *Lire le Capital* de L. Althusser, y de E. Balibar, respectivamente:

> *Ambas obras revolucionaron el panorama del marxismo francés y tuvieron un poderoso impacto en la configuración de la antropología marxista francesa. Ni Meillassoux ni Godelier quisieron aceptar el liderazgo de Althusser, aunque indudablemente han estado expuestos a la influencia de sus obras. Meillassoux, preocupado por la investigación empírica, se mostró altamente crítico ante las tendencias teóricas de Althusser y de sus colaboradores. Para Godelier, el problema estribaba más en una cuestión de prioridad en la exploración científica; Althusser se le había adelantado en sus ideas; continuó, sin embargo, en la lectura estructuralista de Marx, aunque en 1967 se desplazó a Nueva Guinea para desarrollar trabajo de campo sobre la economía y sociedad de los baruya y no regresó a Francia hasta 1969. La síntesis no llegaría hasta la segunda generación de antropólogos marxistas franceses: Terray y Rey (1980: 195-196).*

Los principales libros de Godelier son: 1966 *Racionalidad e irracionalidad en la economía* (México, 1967, Siglo XXI), 1970 *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas*, Barcelona, 1970, Laia), 1973 *Economía. fetichismo y religión en las sociedades precapitalistas* (México, 1974, Siglo XXI), 1980 *Instituciones económicas* (tomo 4 del *Panorama de la antropología cultural contemporánea.* Barcelona, 1981, Anagrama, Ino Rossi, edit.), 1982 *La producción de los grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea* (Madrid, 1986, Akal), 1984 *Lo ideal y lo material* (Madrid, 1990, Taurus). Publica también en 1974 como editor la antología, *Antropología y economía* (Barcelona, 1976, Anagrama), donde recoge un conjunto de textos de Marx, Maine, Morgan, Bücher, Malinowski, Burling Jr., Polanyi, Dalton, Kaplan, Sahlins, Wolf y el mismo Godelier. Aunque la obra de este sea muy extensa y siga enriqueciéndose con nuevos temas, por ejemplo el de genera en la dominación masculina entre los baruya (1982) o la relación entre lo material (la naturaleza exterior al hombre) y lo ideal (la visión por la que los miembros de la sociedad se representan e interpretan su mundo) (1984), sin duda su aporte mayor a nuestra disciplina es la antropología económica desde una perspectiva marxista, del que presento su teoría marxista de las sociedades precapitalistas y su reformulación de Marx sobre la relación economía-sociedad.

Como observa Llobera (1980), puede hablarse de **una «intervención» marxista en la antropología,** con lo que él se refiere:

> *al proyecto subjetivo, a menudo conjunto y otras veces individual, de marxistas (Meillasoux y Godelier, primero, Terray, Rey y otros, más tarde) que materializaron la intervención, apropiándose del discurso antropológico e imbricándolo en el materialismo histórico, o bien utilizando una óptica marxista en antropología, o una combinación de ambas posibilidades… Desde sus inicios, la antropología marxista estuvo asociada a los nombres de Claude Meillassoux y Maurice Godelier, y ha sido configurada por sus proyectos algo divergentes y por las personalidades y posiciones políticas de ambos autores como líderes intelectuales del grupo o escuela (1980: 193).*

En esta historia me limito a Godelier, del que expondré dos temas importantes para la antropología económica: en primer lugar, su teoría marxista de las sociedades precapitalistas, y en segundo lugar, su reformulación de Marx en la relación economía-sociedad.

3.1. Teoría marxista de las sociedades precapitalistas

Es sabido que el aporte fundamental del marxismo es su crítica de la sociedad capitalista. Por eso, es útil preguntarse si tiene también algo que decir sobre las sociedades precapitalistas, que son el tema más propio de la antropología. En 1939 se publicaron en Moscú *Grundrisse der Kritik der Politeschen Oekonomie* (Elementos para la crítica de la economía política), que son un conjunto de textos que precedieron a *El capital* y de los que Marx sólo publicó una parte en 1859 como *Zur Kritik der politeschen Oekonomie*, cuyo prefacio e introducción suele considerarse uno de los textos fundamentales del materialismo histórico. Entre los manuscritos había uno, titulado *Formen die der Kapitalistichen Produktion Vorhergehen* (Las formas que preceden a la producción capitalista), que iba a jugar un decisivo papel en el análisis marxista de las sociedades precapitalistas.

Sin embargo, esto no ocurre hasta los años 60, cuando se generaliza la consigna de la «vuelta a Marx», a raíz del XX Congreso del Partido Comunista de la URSS (1960), que hizo una crítica del dogmatismo de la época stalinista y concluyó que tales errores no se debían a Marx, sino a la interpretación de Stalin. En su *Teoría marxista de las sociedades pre-*

capitalistas (1970),[4] Godelier recuerda que, tras dicha critica, hubo un gran movimiento que tuvo varias formas:

> *Una de las principales fue lo que se puede llamar «vuelta a Marx». **Releer** a Marx, Engels, Lenin, **redefinir** los conceptos fundamentales del marxismo a partir de sus mismos textos y **volver a plantear** los problemas en función de tales definiciones fueron los tres aspectos de esta «vuelta a Marx». Como toda vuelta al pasado, esta también comportaba el riesgo de fijarse en formulaciones ligadas a un estado ya caduco de la información y, en consecuencia, engendrar un nuevo dogmatismo… Y paradójicamente, un manuscrito de Marx, desconocido durante largo tiempo, iba a ayudar mucho, por su misma riqueza, a deshacerse del dogmatismo y reinstalar al mismo tiempo al marxismo en el centro de una de las discusiones más vivas de las ciencias históricas, arqueológicas y etnológicas contemporáneas. Este manuscrito, Grundrisse der Kritik der politeschen Oekonomie fue publicado en Moscú en 1939… Entre los inéditos, uno titulado Formen die der Kapitalistichen Produktion Vorhergehen apareció rápidamente como otra gran obra de Marx, y es este texto el que fue «releído» durante los años 60…*
>
> *¿Por qué esta importancia decisiva de los Formen? Ante todo, porque se encuentra en ella la tentativa más **sistemática** de Marx para captar los momentos y definir los problemas críticos de la evolución histórica, y porque esta historia se presenta como la de las múltiples formas de comunidades primitivas que van evolucionando de diversas maneras hacia formas **distintas** de Estado y de sociedades de clases. Este esquema multilinear se situaba, pues, en los antípodas de un dogmatismo simplificador.*
>
> *En segundo lugar, porque a lo largo de estas dos líneas de evolución, Marx profundiza en lo que él llamará en 1859 el «modo asiático de producción», noción de Marx que va a ser declarada antimarxista y expulsada oficialmente de la herencia de Marx por los que se proclamaban herederos suyos, a lo largo de las discusiones de Tiflis y Leningrado en los años 1930-1931, y usada contra el marxismo por el renegado K. Wittfogel (1975: 7-9).*

4 Un año antes E. Terray publicó un libra similar, *Le marxisme devant les sociétés «primitives»*, cuyo mérito mayor, en opinión de Llobera (1980), es haber demostrado la fecundidad de los conceptos básicos del materialismo histórico (formación social, modo de producción, etc.) según la definición de Althusser et al. en el contexto de las sociedades precapitalistas. Más específicamente, la tarea de Terray consistió en construir, sobre la base de Meillassoux en su estudio de los guro, un ejemplo de investigación en lo que constituiría una nueva interpretación althusseriana de la totalidad social de Marx (1980: 197).

Nótese de paso el adjetivo que Godelier otorga al autor de *Despotismo oriental* (1963), Karl Wittfogel (1896-1965), cuyas ideas fueron condenadas en 1931 por el Partido Comunista y que acabo rompiendo con el marxismo. Tal adjetivo parece insinuar cierto ambiente de la época, cuando el marxismo no era tanto una teoría para interpretar la realidad, como una fe religiosa que se abrazaba. Pero, lo importante es que los *Formen* para Godelier: *nos obligan a plantear de nuevo y de forma no dogmática la cuestión fundamental de las condiciones y de las formas de tránsito de las sociedades sin clases a las sociedades de clases y de la evolución diferente y desigual que desemboca en la formación de las sociedades contemporáneas* (1975: 9). El libro de Godelier tiene dos partes: una, mucho más amplia, en la que se estudia la evolución del pensamiento de Marx y de Engels sobre las sociedades sin clases y sobre las formas de transición a las sociedades de clases en las obras de ambos autores, desde *La ideología alemana* (1945) hasta *El origen de la familia. de la propiedad privada y el Estado* (1884). Y una segunda parte, en la que se expone el pensamiento de dichos autores en la actualidad y se presentan temas para futuras investigaciones. Sobre tal pensamiento observa Godelier:

> *Lo que llama la atención en esta evolución es ante todo su continuidad, su amplitud, su apertura permanente a informaciones y problemas nuevos. Esta continuidad ha quedado bastante demostrada en lo que llevamos dicho. Desde 1845, los temas de la propiedad tribal, de la oposición ciudad-campo, de la desigualdad en el seno de las sociedades primitivas, son los temas planteados, que se enriquecen constantemente hasta 1884. Es en las reflexiones sobre la India y el Oriente donde el enriquecimiento es tal que hace que Marx quede aún en nuestros días, junto con Maine, como el primero en haber puesto a Asia en el primer plano de la reflexión teórica (1975: 119).*

Godelier habla también de la relación entre la economía y el parentesco en las sociedades primitivas, tenía que analizare en el segundo aporte, y termina con una consigna muy discutible:

> *En una época en la que, por vez primera, existe la posibilidad de hacer que la humanidad progrese sin desarrollar nuevas clases explotadoras ni mantener vivas las antiguas, el marxismo, purificado de todo dogmatismo, debe tomar a su cargo tanto las revoluciones científicas como las revoluciones sociales (1975: 159).*

3.2. La reformulación de Marx sobre economía-sociedad

Es sabido que el análisis marxista parte del papel determinante dado al factor económico, incluso en sociedades precapitalistas, donde hay factores, como el parentesco o la religión, que parecen cumplir un papel decisivo. Nótese que ya en su *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas* (1970) Godelier parece tener una postura más compleja:

> *En este tipo de sociedad las relaciones de parentesco funcionan como relaciones de producción, relaciones políticas, esquema ideológico. El parentesco es aquí, a la vez, infraestructura y superestructura.*
> *Esta plurifuncionalidad del parentesco en las sociedades primitivas explica, a nuestro parecer, dos hechos sobre los cuales hay unanimidad absoluta desde el siglo XIX: la complejidad de sus relaciones y su papel dominante, Es porque el parentesco funciona en ellas directamente en su seno como relación económica, política, ideológica, por lo cual al mismo tiempo puede funcionar como la forma simbólica en la que se expresa el contenido de la vida social, como lenguaje general de las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza (1975: 156).*

Por otra parte, en su obra *Instituciones económicas* (1980), Godelier, al plantearse el efecto de las estructuras económicas en la organización y evolución de las sociedades, hace una reformulación de la hipótesis marxiana, ubicándose a mitad de camino entre **el materialismo vulgar,** para el que los fenómenos no económicos de la sociedad son simples epifenómenos, y **las teorías empiricistas,** para las que la sociedad en su conjunto puede estar determinada por la religión, la política o el parentesco:

> *Estoy de acuerdo con Marx y con su hipótesis acerca de la importancia decisiva que hay que otorgar al papel de las estructuras económicas cuando queremos entender la lógica subyacente a la forma de operar y evolucionar de los diversos tipos de sociedad. Pero, mi reformulación de esta hipótesis es tal que ya no impide el reconocimiento y la explicación del papel dominante en aquellas sociedades en las que este aparece detentado por las relaciones de parentesco, o la estructura y la organización políticas o religiosas. Tal como yo lo veo, este es el único enfoque que puede permitir superar las dificultades opuestas y complementarias que encontramos, por un lado, en la teoría económica «reductivista», es decir, en aquella que reduce, como lo hace el materialismo vulgar, todas las estructuras no económicas a meros*

> *epifenómenos relativamente poco importantes de la infraestructura material de las sociedades, y por otro lado, en las teorías empiricistas que, según el caso, reducen el conjunto de la sociedad a ser no más que una consecuencia de la religión, la política o el parentesco (1981: 109-110).*

Godelier observa, al respecto, que hay que interpretar bien la distinción marxiana entre la infraestructura y la superestructura de una sociedad. Para él no es otra cosa que:

> *poder distinguir una jerarquía defunciones y causalidades estructurales que garanticen las condiciones de reproducción de una sociedad como tal, sin que en modo alguno implique un juicio previo sobre la naturaleza de las estructuras que, en cada caso, gobiernen tales funciones (parentesco, política, religión, etc.) o el número de funciones que una estructura puede soportar. La concepción dinámica y global de las condiciones de reproducción de los diversos tipos de sociedad conlleva, por tanto, una jerarquía de constricciones y funciones que son las que permiten que la reproducción tenga efecto. Cada nivel de la organización social tiene efectos específicos sobre el modo como opera y se reproduce el conjunto de la sociedad… Desde este punto de vista, el estudio de la causalidad de la economía es el estudio de los efectos simultáneos de las constricciones internas que actúan en las relaciones económicas sobre la organización interna y la evolución de los restantes niveles estructurales de la sociedad (1981: 110-111).*

Para aclarar su posición, Godelier pone el ejemplo de los pigmeos mbuti. Estos se dedican a la caza de antílopes y otros animales, en bandas de entre siete y treinta redes, cada una de las cuales pertenece a un hombre casado. Frente a dicha «infraestructura», Godelier señala tres constricciones: los individuos tienen que cooperar entre sí en la caza con redes; hay fluctuación en la formación y tamaño de las bandas en función de los recursos locales; los individuos no tienen derecho sobre un territorio determinado, ni sobre sus recursos, para añadir: *Estas tres constricciones actúan en el proceso de producción y tienen efectos simultáneos sobre la organización política y parental, y sobre las prácticas religiosas.* Si bien Godelier no trata el último aspecto, porque juzga que le *llevaría muy lejos,* afirma que el proceso de producción afecta al parentesco, porque las reglas de matrimonio mbuti prohíben establecer *grupos de parentesco estrecho que intercambien de manera regular a sus miembros y siempre en la misma dirección,* lo que sería contrario a la

fluctuación en las bandas. Y a la política, porque tanto la ausencia de linajes como la jerarquía política hereditaria *parecen ser efectos simultáneos de las constricciones del modo de producción* (1981: 111-112).

Aunque este razonamiento genere, por la complejidad de la organización incluso de las sociedades primitivas, ciertas dudas sobre si todos los rasgos de la esfera parental, política o religiosa se explican en último término por las constricciones del modo de producción, o si sólo se prueba la coherencia entre los distintos segmentos de la cultura, es interesante el esfuerzo de Godelier por explicar la relación economía-sociedad con una posición intermedia entre lo que llama materialismo vulgar y las teorías funcionalistas. Sin embargo, Godelier todavía se pregunta cómo analizar la causalidad de la economía en el parentesco. Al dar su respuesta, comienza por excluir dos modos de entender dicha causalidad: la economía no influye en *el origen de las relaciones de parentesco;* además, *las relaciones de parentesco no son simples fenómenos que acompañen a la actividad económica y tengan sólo una influencia pasiva en la vida social, mientras que las relaciones económicas mantienen el primado de la causalidad* (1981: 113). Luego expresa la misma idea de modo positivo:

> *De hecho las relaciones de parentesco tienen una función propia, que es la de ser el mecanismo social para la reproducción biológica de la sociedad a través de las prácticas del matrimonio. Las relaciones sociales y biológicas entre los miembros de una sociedad son irreductibles a las relaciones económicas de producción; más bien, el hecho de que las relaciones de parentesco funcionen como factores estratégicos en la reproducción de un modo de producción depende del uso de las diversas relaciones de producción (1981: 114).*

Godelier aclara su afirmación con el ejemplo de la sociedad capitalista, donde la agricultura depende del uso que la familia haga de una parcela de tierra; en tal sociedad la familia ya no es una unidad de producción, sino de consumo, y las relaciones de parentesco no son relaciones de producción. En el capitalismo el proceso de producción es una relación entre dos clases y tiene lugar en las unidades de producción (complejos industriales o fábricas), que no tienen nada que ver con la familia. Al respecto Llobera (1980), después de estudiar extensamen-

te la obra de los antropólogos marxistas franceses, dice que estos, para no caer en un materialismo mecánico, han usado distintas fórmulas. Además de la de Godelier, según la cual las estructuras no económicas funcionan como relaciones de producción, señala otras tres: la dominación mediante estructuras no económicas, la determinación en última instancia por la economía o la semiautonomía de las superestructuras. Luego observa:

> *Todo científico social que adopta la etiqueta del marxismo estará probablemente de acuerdo en que su punto más fuerte es la preocupación por la totalidad social, por una parte, y el materialismo, por otra. Como hemos visto, sin embargo, este acuerdo recibe distintas interpretaciones. Los marxistas franceses interpretan la totalidad como una estructura de instancias y una jerarquía de funciones, con el materialismo definido en el concepto de determinación en última instancia por la economía. Lo que tiñe su obra de marxismo es, según sus propias afirmaciones, esta «hipótesis» de determinación económica… A pesar de sus críticas contra el materialismo vulgar y a pesar de su noción de totalidad estructural, los marxistas franceses incurren a veces en el pecado del economismo y en concepciones atomistas de la totalidad social, lo que representa una ambigua «aplicación» de categorías derivadas de la ideología burguesa al estudio de las sociedades precapitalistas (1980: 217).*

Termino con una breve valoración de este autor. Además de su aporte etnográfico sobre los baruya, es valioso su análisis de la racionalidad subyacente en los distintos modos de producción. Pero su análisis marxista de la relación economía-sociedad, que desde la caída de los socialismos de Estado se hace con mayor neutralidad científica, no me parece suficientemente probatorio.

Capítulo IX
El estructuralismo francés

Es el gran aporte del más famoso antropólogo francés, Claude Lévi-Strauss (1898-). Según Bohannan y Glazer (1993):

> *se dijo hace algunos años que Claude Lévi-Strauss era el hijo de la hermana de Marcel Mauss, y así el heredero directo de Entile Durkheim por herencia materna. Es una lástima que la historia no fuera real. Realmente nació en Bruselas. Su padre era un artista judío-agnóstico que crio a su hijo en un ambiente que combinaba la cultura artística y el escepticismo (1993: 437).*

En su vida conviene señalar tres períodos: formación académica (1927-1932), docencia e investigación en el exterior (1934-1948) y enseñanza en Paris hasta su jubilación (1948-). Sobre su periodo de formación, Lévi-Strauss ha dejado muchos datos en los capítulos más autobiográficos de *Tristes trópicos* (1955). Así en el capítulo VI, «Cómo se llega a ser etnógrafo», narra el itinerario de su carrera etnográfica. Obtiene la licenciatura en filosofía en Paris y prepara el siguiente examen o a*gregation*, también en filosofía, porque, según cuenta:

> *me impulsaban tanto una verdadera vocación como la repugnancia que había experimentado frente a los estudios que había intentado hasta el momento… Estaba vagamente imbuido de un monismo racionalista que me disponía a justificar y defender (1973: 39).*

Pero abandonó el estudio de la filosofía, porque *adiestraba la inteligencia al mismo tiempo que resecaba el espíritu* y porque, al ensenar el primer año en el liceo donde había sido nombrado, *descubrí* –dice– *con horror que todo el resto de mi vida consistiría en repetir aquello.* Por eso,

se inscribió en derecho, aunque se aferró a la *etnología como a una tabla de salvación* (1973: 40-41).

Al reflexionar sobre los amores intelectuales de su juventud, que explican el tipo de etnología que acabo haciendo, Lévi-Strauss se refiere a la geología, al psicoanálisis y al marxismo, en el que le inicio a los diecisiete años un joven socialista belga. En efecto, el investigador de geología y de psicoanálisis,

> *se encuentra de pronto frente a fenómenos aparentemente impenetrables; en ambos casos para inventariar y medir los elementos de una situación compleja debe ejercer cualidades de finura: sensibilidad, olfato y gusto. Y sin embargo, el orden que se introduce en un conjunto incoherente al principio, no es ni contingente ni arbitrario. A diferencia de la historia de los historiadores, la del geólogo tanto como la del psicoanalista intenta proyectar en el tiempo, un poco a la manera de un cuadro vivo, ciertas propiedades fundamentales del universo físico o psíquico…*
>
> *Marx enseñó que la ciencia social ya no se construye en el plano de los acontecimientos, así como tampoco la física se edifica sobre los datos de la sensibilidad: la finalidad es construir un modelo, estudiar sus propiedades y las diferentes maneras como reacciona en el laboratorio, para aplicar seguidamente esas observaciones a la interpretación de lo que ocurre empíricamente, y que puede hallarse muy alejado de las previsiones.*
>
> *En un nivel diferente de la realidad, el marxismo me parecía proceder como la geología y el psicoanálisis, entendido en el sentido que su fundador le había dado: los tres demuestran que comprender es reducir un tipo de realidad a otro; que la realidad verdadera no es nunca la más manifiesta, y que la naturaleza de lo verdadero ya se trasluce en el cuidado que pone en sustraerse. En todos los casos se plantea el mismo problema: el de la relación entre lo sensible y lo racional, y el fin que persigue es el mismo: una especie de superracionalismo dirigido a integrar lo primero en lo segundo sin sacrificar sus propiedades (1973: 45-46).*

Para entender ese problema de la relación entre **lo sensible y lo real,** Lévi-Strauss compara dos disciplinas, donde hay **continuidad,** es decir, que lo real brota directamente de lo sensible o empírico, que son la **fenomenología,** donde el fenómeno objetivo es considerado real, y el **existencialismo,** donde la vivencia subjetiva es considerada real, con cuatro disciplinas, donde hay **discontinuidad,** es decir, que lo real no brota directamente de lo sensible o empírico, sino a través de cierta rup-

tura, que son los tres amores de su juventud (la geología, el psicoanálisis y el marxismo) y el estructuralismo que él funda.

A Lévi-Strauss le choca la fenomenología por postular una continuidad entre lo vivido y lo real, pues había aprendido de sus tres maestros que *para alcanzar lo real es necesario primeramente repudiar lo vivido, aunque para reintegrarlo después en una síntesis objetiva despojada de todo sentimentalismo.* En cuanto al existencialismo, lo califica con indudable ironía de *promoción de preocupaciones personales a la dignidad de problemas filosóficos,* que corre el riesgo de ser una *metafísica para modistillas.* Según él, es válido como *procedimiento didáctico,* pero es peligroso, si *interfiere en esa misión que se asigna a la filosofía hasta que la ciencia sea lo suficientemente fuerte para reemplazarla, que consiste en comprender al ser, no en relación a mí, sino en relación a sí mismo.* Por eso, para Lévi-Strauss, *en lugar de terminar con la metafísica, la fenomenología y el existencialismo introducían dos métodos para proporcionarle coartadas* (1973: 46). Pero en la vocación etnológica de Lévi-Strauss influye, además del desencanto ante estas dos disciplinas y de la fascinación de sus tres disciplinas juveniles, la lectura de un libro de otro antropólogo, como ha sucedido con la vocación de otros grandes antropólogos. Lévi-Strauss cuenta al respecto: *De hecho tuve la revelación sólo hacia 1933 o 1934, al leer un libro, ya antiguo, que encontré por casualidad: Primitive Sociology de Robert H. Lowie* (1973: 47).

Entre 1934 y 1937 enseña en la Escuela de Sociología de la Universidad de Sâo Paulo, que había sido fundada por Francia y donde el gobierno de este país enviaba profesores. En *Tristes trópicos,* Lévi-Strauss cuenta una comida de despedida en la embajada de Brasil en Paris. Al preguntarle al embajador sobre los indios, éste le dijo:

> *¿Indios? Ay, mi querido señor, hace años que han desaparecido completamente! Oh!, es una página muy triste, muy vergonzosa de la historia de mi país… Como sociólogo, descubrirá cosas apasionantes en el Brasil, pero ¿indios?, ni lo piense, no encontrará ni uno (1973: 36).*

Sin embargo, en Brasil había muchos indios y Lévi-Strauss pudo emprender desde Sâo Paulo varios viajes al interior y realizar largos períodos de trabajo de campo entre los caduveo, bororo, nambiquara y tupí-kawaíb, a quienes dedica cuatro de las nueve partes de su obra *Tristes*

trópicos. Esta no es una etnografía convencional, sino un libro de viajes, escrito como dos décadas después de los hechos que narra, donde introduce, en medio de las descripciones y recuerdos, un conjunto de serias reflexiones teóricas y metodológicas. Por ejemplo, en el capítulo XX, «Una sociedad indígena y su estilo», al hablar de los caduveo, ofrece un ambicioso programa para la antropología estructural, a saber, hacer una tabla de los elementos culturales similar a la de los elementos químicos:

> *El conjunto de las costumbres de un pueblo es marcado siempre por un estilo; dichas costumbres forman sistemas. Estoy persuadido de que esos sistemas no existen en número ilimitado y de que las sociedades humanas, como los individuos –en sus juegos, sus sueños o sus delirios– jamás crean de manera absoluta sino que se limitan a elegir ciertas combinaciones en un repertorio ideal que resultaría posible reconstituir. Si se hiciera el inventario de todas las costumbres observadas, de todas aquellas imaginadas en los mitos así como las evocadas en los juegos de los niños y de los adultos, de los sueños de los individuos sanos o enfermos y de las conductas psicopatológicas, se llegaría a una especie de tabla periódica como la de los elementos químicos, donde todas las costumbres reales o simplemente posibles aparecerían agrupadas en familias y donde nos bastaría reconocer aquellas que las sociedades han adoptado efectivamente.*
>
> *Estas reflexiones son particularmente apropiadas para el caso de los mbayá-guaicurú, de quienes, con los toba y los pilagá del Paraguay, los caduveo son en la actualidad los últimos representantes (1973: 169).*

Terminada la etapa brasileña, Lévi-Strauss vuelve a Francia, aunque en 1941 tuvo que regresar a América, como cuenta en *Tristes trópicos*:

> *Al día siguiente del armisticio, la amigable atención prestada a mis trabajos etnográficos por Robert H. Lowie y A. Metraux, unida al interés de parientes instalados en Estados Unidos, me habían valido una invitación de la New School for Social Research, de Nueva York, en el marco del plan de salvamento elaborado por la Fundación Rockefeller para los sabios europeos amenazados por la ocupación alemana. Había que ir, pero ¿cómo?. Mi primera idea fue llegar a Brasil para seguir mis investigaciones de preguerra (1973: 10).*

En efecto, durante el resto de la guerra, Lévi-Strauss trabaja en la New School for Social Research y se queda en New York hasta 1948 en que vuelve a Paris. Allí de 1950 a 1959 enseña etnología en la Escuela

Práctica de Altos Estudios y a partir de 1959 ocupa la cátedra de antropología social en el Colegio de Francia, que es, como se sabe, la cumbre de la carrera académica francesa.

En este tercer período publica sus obras, que se han traducido al castellano casi en su totalidad: 1948 *La vie familiale et sociale des indiens Nambikwara*. 1949 *Las estructuras elementales del parentesco* (Buenos Aires, 1962, Paidós), 1952 *Raza e historia* (París, Unesco), republicada en segunda *Antropología estructural*, 1955 *Tristes trópicos* (Buenos Aires, 1970, Eudeba), 1958 *Antropología estructural* (Buenos Aires, 1969, Eudeba), 1962 *El totemismo en la actualidad* (México, 1965, Fondo de Cultura), 1962 *El pensamiento salvaje* (México, 1964, Fondo de Cultura), 1963 «El oso y el barbero» (Barcelona, 1970, Cuadernos Anagrama), 1964 *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido* (México, 1972, Fondo de Cultura), 1965 «El futuro de los estudios del parentesco» (Barcelona, 1973, Cuadernos Anagrama), 1966 *Mitológicas II. De la miel a las cenizas* (México, 1972, Fondo de Cultura), 1968 *Mitológicas III. El origen de las maneras de mesa* (México, 1970, Siglo XXI), 1971 *Mitológicas IV. El hombre desnudo* (México, 1976, Siglo XXI), 1973 *Antropología estructural, mito, sociedad, humanidades* (México, 1979, Siglo XXI), 1979 *La vía de las máscaras* (México, 1981, Siglo XXI), 1984 *Palabra dada* (Madrid, 1984, Espasa Calpe), *La mirada lejana* (Vergara, Argos), 1985 *La alfarera celosa* (Barcelona, 1982, Paidós). Paso a presentar los que considero principales aportes de Lévi-Strauss a la antropología, que son un nuevo enfoque de la misma, el estudio estructural del parentesco, el estudio estructural del mito, tanto del mito de Edipo como de cuatro mitos winnebago, y la noción de estructuralismo.

1. Nuevo enfoque de la antropología

Lévi-Strauss introduce en la antropología un nuevo paradigma, que entraña una redefinición de la disciplina. Por eso, es necesario recoger los fines, metas o ambiciones que atribuye a la misma, como lo expone en su artículo «Lugar de la antropología entre las ciencias sociales y problemas planteados por su enseñanza» (1954), que apareció en una publicación de la UNESCO y que fue republicado en *Antropología estructural* (1969: 310-344). Dichos fines son la objetividad, la totalidad

y la significación. En cuanto al primer fin, Lévi-Strauss dice que no se trata sólo de liberar al investigador de su valoración etnocéntricos, sino también de sus formas etnocéntricos de pensamiento:

> *no se trata únicamente de transcender los valores propios de la sociedad a la que pertenece el observador, sino más bien de transcender sus* ***métodos de pensamiento,*** *de alcanzar una formulación válida no sólo para un observador honesto y objetivo, sino para todos los observadores posibles. El antropólogo, pues, hace algo más que acallar sus sentimientos: elabora nuevas categorías mentales, contribuye a introducir nociones de espacio y tiempo, de oposición y contradicción, tan extrañas al pensamiento tradicional, como las que hallamos hoy en algunas ramas de las ciencias naturales (1969: 327).*

Para resolver el problema de la **objetividad,** que necesita encontrar un lenguaje común que traduzca experiencias sociales heterogéneas, sostiene Lévi-Strauss que la antropología esta dirigiendo *su atención hacia la matemática y hacia la lógica simbólica… Es preciso recurrir a los símbolos, como lo hace el físico cuando quiere extraer lo que hay de común entre la teoría corpuscular de la luz, por ejemplo, y la teoría ondulatoria* (1969: 332). Es decir, así como en el mundo físico podemos hallar formulaciones matemáticas por medio de ecuaciones que sirven para explicar los mundos de la luz y del sonido, así también en el mundo cultural podemos hacer formulaciones generales sobre el intercambio que sirvan para explicar los mundos del parentesco (intercambio de mujeres), de la economía (intercambio de dones) y del lenguaje (intercambio de sonidos).

Sobre la **totalidad,** Lévi-Strauss sostiene que la antropología ve en la vida social *un sistema cuyas partes se hallan todas orgánicamente ligadas entre sí* (1969: 328), enfoque bastante similar al «hecho social total» de Mauss y al **pattern** anglosajón, traducido por pauta, configuración, modelo, patrón o norma:

> *Sensible a las interrelaciones de los diversos tipos de fenómenos sociales, la antropología considera simultáneamente sus aspectos económico, jurídico, político, moral, estético, religioso; atiende, pues, a los desarrollos de las otras ciencias sociales y, sobre todo, de aquellas que comparten con la antropología esta perspectiva total, es decir, la geografía humana, la historia social y económica, la sociología (1969: 332).*

Por eso, esta disciplina, por una parte, descompone los conjuntos para conocer mejor cada fenómeno y, por otra, construye para descubrir una *«forma común» a las diversas manifestaciones de la vida social* (1969: 333).

Y sobre la **significación,** Lévi-Strauss afirma que la antropología es una ciencia semiológica, que pretende, como la lingüística, *no separar las bases objetivas de la lengua, es decir, el aspecto* ***sonido*** *de su función significante, el aspecto* ***sentido*** (1969: 328). Luego, Lévi-Strauss expone dos razones por las que la antropología se dirige a la lingüística:

> *ante todo, porque sólo el conocimiento de la lengua permite penetrar en un sistema de categorías lógicas y de valores morales diferentes del sistema del observador; en segundo lugar, porque la lingüística –mejor que cualquiera otra ciencia– es capaz de enseñarnos el modo de pasar de la consideración de elementos carentes en sí mismos de significación, a la consideración de un sistema semántico, mostrándonos como el segundo puede edificarse mediante los primeros: este es tal vez, antes que nada, el problema del lenguaje, pero después del lenguaje y a través de él, es el problema de la cultura en su conjunto (1969: 332).*

Esta tercera ambición de la disciplina antropológica la amplia Lévi-Strauss en su conferencia «El campo de la antropología» (1960), recogida en su segunda *Antropología estructural* (1973):

> *¿Qué es, pues, la antropología social? Nadie a mi parecer ha estado más cerca de definirla –así sea por preterición– que Ferdinand Saussure cuando, al presentar la lingüística, como una parte de la ciencia todavía por nacer, reserva para esta el nombre de semeiología y le atribuye por objeto de estudio la vida de los signos en el seno de la vida social. El mismo, por lo demás, no preveía nuestra adhesión cuando, en dicha ocasión, comparaba el lenguaje a la escritura, al alfabeto de los sordomudos, a los ritos simbólicos, a las formas de cortesía, a las señales militares, etc. Nadie discutirá que la antropología cuenta dentro de su campo propio cuando menos algunos de esos sistemas de signos, a los que se añaden otros muchos: lenguaje mítico, signos orales y gestuales de los que se compone el ritual, reglas matrimoniales, sistemas de parentesco, leyes consuetudinarias, ciertas modalidades de intercambios económicos. Concebimos, pues, la antropología como el ocupante de buena fe de ese dominio de la semeiología que la lingüística no ha reivindicado como suyo (1981: 14-15).*

2. Estudio estructural del parentesco

Lévi-Strauss parte del avunculado y de la importancia grande que tiene la relación tío materno-sobrino en las culturas matrilineales. En su artículo «E1 análisis estructural en lingüística y antropología. (1945), recogido en *Antropología estructural* (1969: 29-50), analiza el avunculado con un nuevo enfoque, como *trasposición formal del método seguido por el fonólogo.* Para ello, comienza por exponer y criticar distintas explicaciones que han dado los antropólogos del avunculado. En primer lugar, los **evolucionistas** que ven al tío materno *como supervivencia de un régimen matrilineal* (1969: 88). En segundo lugar **Rivers,** quien en su artículo «E1 matrimonio de primos cruzados de la India» (1907), afirma que el avunculado se explica por la existencia de tal matrimonio preferencial (pues si el ego debía casarse con una hija del hermano de la madre, este era un suegro potencial y así se usaba el mismo término para tío materno y suegro) y por otras instituciones. En tercer lugar, **Radcliffe-Brown,** quien en su artículo «El tío materno en el África del Sur» (1924) defiende una correlación inversa entre tío materno-sobrino y entre padre-hijo, para concluir:

> *la filiación determina, en último análisis, el sentido de estas oposiciones. En el régimen patrilineal, donde el padre y la línea del padre representan la autoridad tradicional, el tío materno es considerado una* ***madre masculina,*** *tratado generalmente de la misma manera que la madre, e inclusive llamado a veces con el mismo nombre de esta. En el régimen matrilineal se encuentra realizada la situación: allí el tío materno encarna la autoridad, y las relaciones de afecto y familiaridad se fijan sobre la padre y su línea (1969: 40).*

Aunque Lévi-Strauss reconoce la notable contribución de la teoría de Radcliffe-Brown, hace a esta dos observaciones: una, que no hay avunculado en todos los sistemas patrilineales y matrilineales, habiéndolo, en cambio, en algunos sistemas bilaterales: y dos, que en el avunculado no hay sólo relaciones entre dos términos, la avuncular (tío-sobrino) y la paternal (padre-hijo), como sugiere Radcliffe-Brown, sino entre cuatro: las dos citadas, la fraternal (hermano-hermana) y la conyugal (marido-mujer). Luego Lévi-Strauss compara datos etnográficos de cinco sociedades (dos matrilineales, los trobriandeses de Melanesia y

los sivai de Bougainville, y tres patrilineales, los circasianos del Cáucaso, los tonga de Polinesia y los kutubu de Nueva Guinea) y formula una ley general con una proporción matemática de relaciones afectuosas (expresadas por el signo +) y exigentes (expresadas por el signo signo -), diciendo que la relación avuncular es la fraternal, como la fraternal es a la conyugal. Tras eso Lévi-Strauss concluye:

> *Vemos, pues, que el avunculado para ser comprendido, debe ser tratado como la relación interior a un sistema, y que es el sistema mismo el que se debe considerar en su conjunto para percibir su estructura. Esta estructura reposa a su vez en cuatro términos (hermano, hermana, padre, hijo) unidos entre sí por dos pares de oposiciones correlativas y tales que, en cada una de las dos generaciones implicadas, existe siempre una relación positiva y otra negativa. Ahora bien, ¿qué es esta estructura y cuál puede ser su razón? La respuesta es la siguiente: esta estructura es la más simple estructura de parentesco que pueda concebirse y que pueda existir. Es, hablando con propiedad, el* ***elemento del parentesco*** *(1969: 44-45).*

Para apoyar esta afirmación del carácter único e irreductible de la estructura elemental, Lévi-Strauss añade dos razones. Una, de orden lógico, porque tal estructura elemental incluye los tres tipos de relaciones familiares de toda sociedad humana, las de consanguineidad, alianza y filiación. Otra, porque resulta de modo directo del tabú universal del incesto, que hace que *en la sociedad humana un hombre únicamente puede obtener una mujer de manos de otro hombre, el cual la cede bajo forma de hija o hermana,* y así no hay que explicar la aparición del tío materno en la estructura elemental, pues *no aparece, sino que está inmediatamente dado: es la condición de esa estructura* (1969: 45).

Luego, Lévi-Strauss resuelve cuatro objeciones. La primera es: si el eje de la relación son los cuñados, ¿para qué meter al hijo? Porque este es necesario para salvar el carácter dinámico del matrimonio y porque las prestaciones de mujeres en una generación sólo puede compensarse como contraprestaciones en la siguiente. La segunda es: ¿puede haber una estructura elemental donde haya inversión de sexos (una mujer, su hermano, la mujer de este y la hija de la unión)? Aunque sea posible en teoría, empíricamente no, pues *en la sociedad humana son los hombres los que intercambian a las mujeres y no a la inversa* (1969: 46). La tercera: si el avunculado pertenece a la estructura elemental, ¿por qué no se da

en muchas sociedades? Porque el sistema de parentesco no tiene la misma importancia en todas las sociedades y así en algunas de estas, regula todas o casi todas las relaciones sociales, en otras, como la nuestra, no; *el sistema de parentesco es un lenguaje; no es un lenguaje universal y puede ser desplazado por otros medios de expresión y de acción* (1969: 46). La cuarta objeción procede de Radcliffe-Brown, para quien el elemento del parentesco no está formado por los cuatro términos señalados, sino por los tres de la familia elemental:

> *la unidad de estructura a partir de la cual se construye un parentesco es el grupo que yo llamo* ***una familia elemental,*** *consistente en un hombre y su esposa y su hijo o hijos… La existencia de la familia elemental crea tres tipos especiales de relación social: entre padre e hijo, entre hijos del mismo padre* ***(siblings)*** *y entre marido y mujer en tanto que padres del mismo niño o niños (1969: 48).*

Para Lévi-Strauss, aunque haya bastante unanimidad en torno a la preminencia de la familia elemental o biológica, se olvida que el parentesco no es un hecho biológico, sino cultural, pues *lo que confiere al parentesco su carácter de hecho social no es lo que debe conservar de la naturaleza: es el movimiento esencial por el cual el parentesco se separa de ésta.* Además, en toda sociedad el parentesco sólo puede libremente *establecerse y perpetuarse por medio y a través de determinadas modalidades de alianza,* y por eso, la alianza entre familias y no la familia elemental *puede dar cuenta de la universalidad de la prohibición del incesto, de la cual la relación avuncular, bajo su forma más general, no es otra cosa que un corolario, unas veces manifiesto, otras veces implícito* (1969: 49).

3. Estudio estructural de mito

En 1955 Lévi-Strauss presentó una ponencia sobre «El estudio estructural del mito», que luego recogió como capitulo XI de su *Antropología estructural* (1958). Allí se refiere a varias interpretaciones que se han dado a los mitos y dice que la etnología, como hace medio siglo:

> *sigue complaciéndose en el caos. Se rejuvenecen las viejas interpretaciones: ensoñaciones de la conciencia colectiva, divinización de personajes históricos, o a la inversa. Cualquiera sea el modo en que se consideren los mitos,*

> *parecen todos reducirse a un juego gratuito o a una forma grosera de especulación filosófica.*
> *Para comprender lo que es un mito, ¿debemos, pues, elegir entre la simpleza y el sofisma? Algunos pretenden que cada sociedad expresa en sus mitos sentimientos fundamentales tales como el amor, el odio o la venganza, comunes a la humanidad entera. Para otros, los mitos constituyen tentativas de explicación de fenómenos difícilmente comprensibles: astronómicos, meteorológicos, etc. Pero las sociedades no son refractarias a las interpretaciones positivistas, inclusive cuando adoptan interpretaciones falsas; ¿por qué habrían de preferir súbitamente maneras de pensar tan oscuras y complicadas? Los psicoanalistas, por otra parte, así también como ciertos etnólogos, quieren tomar las interpretaciones cosmológicas y naturalistas por otras tomadas de la sociología y la psicología. Pero entonces las cosas se vuelven demasiado fáciles. Si un sistema mitológico otorga un lugar importante a cierto personaje, digamos una abuela malévola, se nos dirá que en tal sociedad las abuelas tienen una actitud hostil hacia sus nietos; la mitología será considerada un reflejo de la estructura social y de las relaciones sociales. Y si la observación contradice la hipótesis, se insinuará al punto que el objeto propio de los mitos es el de ofrecer una derivación a sentimientos reales pero reprimidos. Sea cual fuere la situación real, una dialéctica que gana a todo trance encontrará el medio de alcanzar la significación (1968: 187).*

Es fácil encontrar en esta larga cita una apretada síntesis de la interpretación del mito en la primera mitad del siglo XX. En efecto, como se vio en páginas anteriores, el mito ha sido considerado como una expresión de fenómenos naturales (**Escuela Mitológica de la Naturaleza**), una reposición verídica del pasado (**Evolucionismo y Difusionismo**), una justificación de los rasgos y aun conflictos de la propia cultura (**Funcionalismo**), etc. Para introducir su interpretación del mito, Lévi-Strauss recuerda que *en un mito todo puede suceder; parecería que la sucesión de los acontecimientos no está subordinada a ninguna regla de lógica*, y que, sin embargo, los mitos se reproducen *con los mismos detalles en diversas regiones de la tierra*, para terminar preguntando: *¿cómo comprender que, de un extremo a otro de la tierra, los mitos se parezcan tanto?* Para Lévi-Strauss:

> *Solo si se toma conciencia de esta antinomia fundamental, que pertenece a la naturaleza del mito, se puede esperar resolverla. En efecto, esta con-*

> *tradicción se asemeja a aquella que descubrieron los primeros filósofos que se interesaron en el lenguaje, y para que la lingüística pudiera constituirse como ciencia fue preciso levantar esta hipoteca… La contradicción no fue resuelta hasta el día en que se percibió que la función significativa de la lengua no está ligada directamente a los sonidos mismos, sino a la manera en que los sonidos se encuentran combinados entre sí (1968: 188).*

Aplicando esta comparación a los mitos, Lévi-Strauss concluye que el sentido de estos no depende de los elementos aislados, sino del modo de combinarlos y que los mitos pertenecen al orden del lenguaje y así están formados por unidades constitutivas, que se reducen a una **relación.** Luego explica la técnica utilizada, que consiste en analizar independientemente cada mito, reduciendo los sucesos a frases cortas formadas por un sujeto y un predicado, que se escriben en una ficha con el número correspondiente al lugar del relato. Como ejemplo pone el mito de Edipo, recordando que no trata de interpretar el mito de modo *verosímil, y menos aún de ofrecer una explicación aceptable para el especialista,* sino de explicar su técnica (1968: 193).

3.1. Análisis del mito de Edipo

Aunque Lévi-Strauss no narra el mito por considerarlo demasiado conocido, creo oportuno hacer un resumen del mismo, siguiendo a Rosé[1] y distinguiendo cinco etapas (nacimiento, juventud, triunfo y fracaso de Edipo y estallido de la guerra civil). 1ª. *Nacimiento de Edipo.* El oráculo de Delfos advierte a Layo, rey de Tebas, casado con Yocasta, que morirá a manos de su hijo. Nace este y Layo lo abandona en el monte, después de atravesarle el pie con un clavo. Un pastor de Pólibo, rey de Corinto, lo recoge y lo entrega a este y a su esposa Mérope, que lo reciben como hir «pie hinchado». 2ª. *Juventud de Edipo.* Este marcha a Delfos para consultar su origen al oráculo, de quien oye: «matarás a tu padre y te casaras con tu madre». Horrorizado no vuelve a Corinto y huye a Tebas, pero al huir se encuentra con Layo, tiene un altercado y lo mata. Al llegar a Tebas, ésta se halla revuelta por la Esfinge (un ser alado con cara de mujer y cuerpo de león), que propone un enigma y mata

1 H. J. Rose, *Mitología Griega.* Barcelona, 1970, Labor.

a los que no saben resolverlo. El hermano de Jocasta, Creonte, hace de regente y ofrece el trono y la mano de la reina al que descifre el enigma.

3ª. *Triunfo de Edipo*. Este se presenta a la Esfinge, que dice: «Hay en la tierra un ser con dos pies y otro de cuatro pies con el mismo nombre, y también de tres pies, porque es el único que cambia de forma entre todo lo que se mueve por el suelo, por el aire y por el mar. Pero, cuando camina sobre mayor número de pies, entonces es cuando la rapidez de sus miembros es menor». Edipo responde: «Tú has hablado del hombre». La Esfinge se mata y Edipo se casa con Yocasta, con la que tiene dos hijos (Eteocles y Polinices) y dos hijas (Antigona e Ismena) y reina feliz. 4ª. *Fracaso de Edipo*. Muerto Pólibo, los corintios envían un mensajero a Edipo pidiéndole que ocupe el trono, pero el duda por temor a que se cumpla el presagio del oráculo; pero el mensajero, que es el mismo pastor que le recogió de niño, le dice que Mérope no es su madre. Decidido a descubrir a sus padres y al asesino de Layo, pues la peste se había extendido por Tebas y el oráculo había declarado que no podría cortarse hasta que el asesino saliera de la ciudad, Edipo encuentra al esclavo que lo dejo en el monte y que también estaba durante el altercado, el cual le revela toda la verdad. Yocasta se ahorca, Edipo se saca los ojos y Creonte es regente en la minoría de edad de Eteocles y Polinices.

5ª. *Guerra civil*. Años después, antes de estallar la guerra entre los hermanos, Edipo marcha a Colona, junto a Atenas, en compañía de Antígona. Eteocles y Polinices, al no ponerse de acuerdo sobre la sucesión, gobiernan uno cada año; pero el primero no deja el trono al acabar su período y mata a Polinices, aunque en la guerra muere también él. Creonte ordena que los muertos tebanos, sobre todo Eteocles, sean enterrados con honores y que los aliados no tebanos y Polinices queden insepultos, cosa que Antígona no obedece y entierra a su hermano, por lo que es condenada a muerte. Sin embargo, el mito que maneja Lévi-Strauss es aún más extenso en su comienzo. Agenor, rey de Tiro, tenía una hija muy bella, Europa, de la que Zeus se enamoró. Este, para seducirla, tomo la forma de un toro blanco y jugaba con ella, hasta que se la llevo a Creta, donde tuvieron dos hijos, Minos y Radamantis. Agenor envió a su hijo Cadmo a buscar a Europa. Este, después de consultar el oráculo de Delfos, funda una ciudad, Tebas, y mata al dragón, hijo de

Ares, que vigilaba la única fuente y había dado muerte a sus hombres. El fundador de una nueva dinastía es Lábdaco, padre de Layo.

Para iniciar su análisis, Lévi-Strauss manipula el mito *como si fuera una partitura orquestal que un aficionado perverso hubiera transcrito* y presenta un cuadro de mitemas en dos columnas, como sigue:

Cadmo busca a su hermana Europa, raptada por Zeus			
		Cadmo mata al Dragón	
	Los espartanos se exterminan mutuamente		Lábdaco (padre de Layo) - 'cojo' (?)
	Edipo mata a su padre Layo		Layo (Padre de Edipo) - 'torcido'(?)
		Edipo inmola a la Esfinge	Edipo 'pie-hinchado' (?)
Edipo se casa con Yocasta, su madre			
	Etíocles mata a su hermano Polinices		
Antígona entierra a Polinices, su hermano, violando la prohibición			

Al respecto Lévi-Strauss sostiene que la lectura de todas las fichas en orden cronológico permiten **relatar** el mito, mientras que la lectura de las columnas como un todo permite **comprender** el mito, al señalar dos pares de oposiciones, pues el parentesco sobreestimado (formas de amor) es al subestimado (muerte) como la negación de la autoctonía

(no es terreno) es a la afirmación de la misma (si es terreno). Al respecto dice:

> *Nos encontramos así ante cuatro columnas verticales, cada una de las cuales abarca varias relaciones pertenecientes a un mismo haz. Si tuviéramos que relatar el mito, no tomaríamos en cuenta esta disposición en columnas y leeríamos las líneas de izquierda a derecha y de arriba a abajo. Pero cuando se trata de comprender el mito, una mitad de orden diacrónico (de arriba abajo) pierde su valor funcional y la lectura se hace de izquierda a derecha, una columna tras otra, tratando cada columna como un todo. Todas las relaciones agrupadas en la misma columna representan, por hipótesis, un rasgo común que se trata de descubrir. Así, todos los incidentes reunidos en la primera columna de la izquierda conciernen a parientes consanguíneos cuyas relaciones son, podríamos decir, exageradas: estos parientes son objeto de un tratamiento más íntimo que el autorizado por las reglas sociales. Admitamos, pues, que el rasgo común de la primera columna consiste en relaciones de parentesco sobreestimadas. Al punto se observa que la segunda columna traduce la misma relación, pero afectada del signo inverso: relaciones de parentesco subestimadas o desvalorizadas. La tercera columna se refiere a monstruos y su destrucción. La cuarta columna exige algunas precisiones. Se ha señalado a menudo el sentido hipotético de los nombres propios en la línea paterna de Edipo… Por definición los nombres propios carecen de contexto. Con nuestro método esta dificultad puede parecer menos grave, porque el mito se organiza de tal manera que se constituye por sí mismo como contexto. Ya no es el sentido eventual de cada hombre tornado aisladamente el que ofrece un valor significativo, sino el hecho de que los tres nombres tengan un carácter común, a saber, el comportar significaciones hipotéticas y el que todas ellas evoquen una dificultad para caminar erguidos.*
>
> *Antes de seguir adelante, preguntémonos acerca de la relación entre las dos columnas de la derecha. La tercera se refiere a monstruos: el dragón ante todo, monstruo ctónico, que es preciso destruir para que los hombres puedan nacer de la Tierra; luego la Esfinge que se esfuerza, mediante enigmas que se refieren también a la naturaleza del hombre, por arrebatar la existencia a sus víctimas humanas. El segundo término reproduce, pues, el primero, que se refiere a la autoctonía del hombre. Puesto que los dos monstruos son, en definitiva, vencidos por hombres, puede decirse que el rasgo común de la tercera columna consiste en la negación de la autoctonía del hombre. Estas hipótesis ayudan a comprender el sentido de la cuarta*

> *columna. En mitología es frecuente que los hombres nacidos en la Tierra sean representados, en el momento de la emergencia, como incapaces todavía de caminar, o caminando con torpeza… El rasgo común de la cuarta columna podría ser, pues, la persistencia de la autoctonía humana. (1968: 194-196).*

Como se ve, Lévi-Strauss quiere analizar el mito como realidad en sí, con lo que se supera *uno de los principales obstáculos para el progreso de los estudios mitológicos, a saber la búsqueda de la versión autentica o primitiva.* En consecuencia, define *cada mito por el conjunto de todas sus versiones,* o también *el mito sigue siendo mito mientras se lo perciba como tal* (1968: 197). Al respecto comenta Leach en su excelente síntesis *Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo* (1965) (1970: 5-43) que un mito es:

> *un tipo de cuento que habla del pasado y que sirve para justificar determinadas acciones del presente en el contexto de un medio cultural dado. Las dos peculiaridades esenciales del análisis que hace Lévi-Strauss de los mitos es su complacencia, muy decimonónica, en hablar de los mitos por sí mismos, sin hacer estrecha referencia a su contexto social, y su idea de que la significación no puede surgir más que de un estudio de oposiciones. Este segundo principio significa que Lévi-Strauss no está dispuesto a interpretar un mito aisladamente, sino que le interesa la tarea, aparentemente mucho más difícil, de analizar e interpretar un conjunto de narraciones relacionadas marginalmente (1970: 27-28).*

En 1964 Lévi-Strauss hace en *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido* una formulación muy clara del principio de su análisis estructural: *la verdad del mito no reside en su contenido privilegiado,* sino *en las relaciones lógicas desprovistas de contenido o, más exactamente, cuyas propiedades invariantes agotan su valor operatorio, puesto que relaciones comparables pueden establecerse entre los elementos de numerosos contenidos diferentes* (1968: 238). Y en la página ultima del mismo libro, hablando de que cada mito remite a otros mitos, concluye:

> *Y si se pregunta a que ultimo significado remiten estas significaciones que se significan una a otra, pero que al fin de cuentas es sin duda necesario que se remitan todas juntas a alguna cosa, la única respuesta que sugiere este libro es que los mitos significan el espíritu que los elabora en medio del mundo del que forma parte el mismo. Así pueden simultáneamente ser engendrados los*

> *mismos mitos por el espíritu que los causa, y por los mitos una imagen del mundo inscrita ya en la arquitectura del espíritu (1968: 334).*

3.2. Análisis de cuatro mitos winnebago

Es el segundo ejemplo que he elegido sobre el análisis estructural del mito. Es un artículo de Lévi-Strauss preparado para el libro *Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin* (New York, I960, Columbia University Press), que es el capítulo X de su segunda *Antropología estructural* (1973) (1981: 190-202). Allí Lévi-Strauss rinde homenaje a su compatriota analizando, con enfoque estructural, cuatro mitos que Radin había publicado en 1949 para *poner a disposición de los investigadores materiales auténticos que puedan servir para el estudio de la cultura de los Winnebago* (1981: 190):

> *Desde el punto de vista estructural, los cuatro mitos delatan una unidad profunda, a despecho del hecho de que, tal como Radin insiste en la introducción y las notas, uno de ellos parece apartarse mucho de los otros tres por el contenido, el estilo y la estructura. Tratare no obstante de deslindar las relaciones que imperan entre los cuatro mitos, y de mostrar que puede reunírselos, no solamente a título de documentos etnográficos y lingüísticos acerca de una tribu particular, sino, yendo más allá de la intención de Radin, porque los cuatro participan del mismo género y sus mensajes respectivos se complementan (1981: 190).*

El primer mito, «Los dos amigos que reencarnaron o el origen de las velas de las cuatro noches», refiere, según el resumen de Lévi-Strauss, que el hijo de un jefe y su mejor amigo llevaron a cabo su proyecto de sacrificar su vida por el bien de la comunidad, sufrieron varias pruebas en este mundo y llegaron a la morada del Creador, que, por un favor especial, les permitió volver a la tierra para recuperar su sitio. Radin comenta el mito diciendo que este, en primer lugar, presenta implícitamente una teoría indígena (las personas tienen derecho a cierto niñero de años de vida y los padres del muerto antes de tiempo pueden pedir a los espíritus que repartan entre ellos la vida que el difunto no consumió) y, en segundo lugar, acepta la «interpretación secundaria», dada por un informante, que los dos protagonistas habían hecho su expedición por gratitud a los favores recibidos de sus compatriotas. Lévi-Strauss analiza las consecuencias

de la muerte de los dos héroes, que renunciando a una vida completa, consiguen una serie ilimitada de vidas abreviadas, para concluir:

> *En la raíz del mito se descubre, pues, como dirían los lingüistas una doble oposición. Primero, entre destino ordinario y destino heroico: el primero aprovecha el derecho a una vida plena y entera pero no renovable, el otro lo pone en juego para beneficio del grupo. La segunda oposición se establece entre dos clases de muerte, la una definitiva y, por así decirlo, uniforme, con todo y que comprenda una promesa de inmortalidad en el mas allá; y la otra periódica, marcada por las idas y venidas entre este mundo y el otro… Resumamos el mensaje del mito… Quien aspira a una vida completa sufrirá una muerte igualmente completa; pero aquel que renuncia a la vida enteramente de grado, y busca la muerte, ganará dos recompensas: por una parte, acrecentará la vida completa concedida a los miembros de su tribu; por otra parte, alcanzará el mismo una condición caracterizada por una alteración indefinida de vidas parciales y muertes parciales. (1981: 192).*

Una breve síntesis de los otros tres mitos. El segundo, «El hombre que trajo a su mujer del mundo de los espíritus», narra que un hombre, ante la muerte de la mujer amada, se dispone a sacrificar lo que le queda de vida, y recupera la vida para él y para ella. El tercer mito, «Viaje del alma al mundo de los espíritus, tal como es narrado en *Medicine Rite*», cuenta las pruebas que los adeptos de una cofradía religiosa en el mas allá, cuya victoria es premiada con la reencarnación. Y el cuarto mito, «Cómo un huérfano volvió a la vida a la hija del jefe», relata, según Radin: *la hija de un jefe se prenda de un huérfano, muere con el corazón partido y es devuelta a la vida por el propio huérfano, que debe triunfar de diferentes pruebas, no en el mundo de los espíritus sino… en la cabaña misma donde la joven exhalo el último suspiro* (1981: 194).

Lévi-Strauss, al emprender su análisis, recuerda que *no pretende reemplazar al de Radin sino solamente completarlo. Se ubica por lo demás en una plano lógico, no histórico… para… buscar si existen relaciones estructurales entre los cuatro mitos y, en caso afirmativo, explicarlas* (1981: 195). Además, rebate, en la línea de lo ya dicho al examinar el mito de Edipo, la difundida teoría, a partir de la *Tsimshian Mythology* de Boas, sobre la relación entre una sociedad y sus mitos:

> *No se sigue que cuanta vez un mito menciona una forma de vida social esta deba corresponder a alguna realidad objetiva, que hubiese debido existir*

en el pasado en caso de que el estudio de las condiciones presentes no consiguiera descubrirla. Debe existir una correspondencia, y existe de hecho entre el mensaje inconsciente de un mito –el problema que procura resolver– y el contenido consciente, dicho de otra manera, la trama que elabora para alcanzar tal resultado. Pero esta correspondencia no tiene necesariamente la naturaleza de una reproducción literal; puede también adaptar la apariencia de una transformación lógica. Si el mito plantea el problema de manera directa, es decir en los términos donde la sociedad de que proviene lo percibe y trata de resolver, la trama, contenido patente del mito, puede tomar directamente sus motivos de la vida social misma. Pero si el mito formula el problema al revés y trata de resolverlo por el absurdo, puede esperarse que el contenido patente sea modificado en consecuencia y ofrezca la imagen invertida de la realidad social empíricamente dada, tal como se presenta a la conciencia de los miembros de la sociedad (1981: 195).

Luego Lévi-Strauss aplica este enfoque teórico y se opone a la hipótesis de Radin de que los rasgos sociales del cuarto mito exigirían el recurso a la historia antigua winnebago, porque el cuarto mito es la inversión de los otros tres:

Ya ha sido establecido que este grupo de tres mitos descansa sobre una oposición fundamental entre, por una parte, la vida de los individuos ordinarios que perecen de muerte natural y cuya alma lleva en adelante una existencia trivial en uno de los poblados del más allá, y, por otra parte, la vida de los héroes, voluntariamente abreviada, pero cuya tajada de vida no consumida va a acrecentar la acordada a los otros miembros del grupo y procura un nuevo arrendamiento de vida al héroe. Pero aparece una diferencia subsidiaria entre los tres, que permite de todas maneras clasificarlos en función del fin particular por el cual el héroe o los héroes se sacrifican: el bien del grupo en el primer mito, el bien de otro individuo (la esposa) en el segundo y, en el tercer mito, el bien de la víctima misma. ¿Qué ocurre ahora con el cuarto mito? Coincidiremos con Radin en reconocerle rasgos «inhabituales», sólo que estas diferencias conciernen a la lógica tanto, y sin duda más, como a la sociología o la historia, pues parecen proceder del hecho de que una nueva oposición se introduce en el nivel de la primera dicotomía (entre vida ordinaria y extraordinaria). En efecto, un fenómeno puede ser calificado de extraordinario de dos maneras: por exceso o por defecto, como sobrante o como carencia. Ahora, si los héroes de los tres primeros mitos tienen dones que los colocan por encima de lo normal –ya se trate de la devoción a la cosa pública, del amor conyugal o del fervor místico–, los dos

> *héroes del cuarto mito caen por debajo de la media, cuando menos desde determinado punto de vista que es el mismo en cada caso (1981: 196).*

Luego Lévi-Strauss sigue explicando que la hija del jefe, por su posición, es superior al grupo y no pueda manifestar su afecto a cualquiera, por lo que esta socialmente disminuida, al igual que el joven huérfano por su pobreza. Así se refleja una sociedad dividida entre el «arriba» y «abajo» desde cierto punto de vista, y *este par de estructuras simétricas e invertidas pertenece al dominio de las construcciones ideológicas más que al de los sistemas sociales empíricamente observables* (1981: 197). Así, la joven, según la naturaleza, es un ser disminuido (por no poder expresar lo que siente) y según la cultura, un ser aumentado (por su rango), mientras que el joven, según la naturaleza, es un ser aumentado (por ser un excelente cazador) y según la cultura, un ser disminuido (por ser pobre y huérfano). Lévi-Strauss continua encontrando nuevas oposiciones sutiles, que parecen arbitrarias por el criterio de comparación, como señalaré en el juicio crítico final del método:

> *Al desarrollarse, la trama empuja este desequilibrio basta su punto extremo: la joven perece de muerte* ***natural,*** *el muchacho queda completamente solo y sufre pues una muerte* ***social.*** *Y en tanto que, durante toda la duración de su vida ordinaria, la joven estaba ostensiblemente en posición superior y el muchacho en posición inferior, ahora que se encuentran separados (ella de los vivos, el de la sociedad) sus posiciones respectivas se invierten: debajo (en la tumba) para la una, encima (sobre el suelo de la cabaña) para el otro (1981: 197).*

Según Lévi-Strauss, tal equilibrio de las posiciones de los dos protagonistas resulta tan precario como el otro, y así continua su análisis:

> *La que fue incapaz de vivir no consigue morir, y su fantasma «se demora sobre la tierra». Con esta forma, obtiene al fin del joven que emprenda la lucha contra los espíritus del otro mundo, para devolverla entre los vivos. Por un admirable efecto de simetría, el muchacho conocerá más tarde una suerte parecida aunque invertida: «No soy todavía viejo, dirá a la muchacha vuelta su esposa y sin embargo he permanecido en la tierra todo el tiempo que podía»… Por consiguiente, aquel que consigue vencer la muerte es incapaz de vivir, este efecto de balanceo podría proseguir indefinidamente, y el relato evoca esta posibilidad dándole al héroe un hijo único, al igual que el pronto huérfano y como el buen cazador. Pero la trama evo-*

> *luciona hacia una conclusión diferente. Parecidamente incapaces de vivir y de morir, los dos héroes asumen una condición intermedia, la de seres crepusculares que residen bajo tierra pero pueden, llegado el caso, subir sobre ella; ni humanos ni divinos, sino transformados en lobos, es decir en espíritus ambiguos en quienes se combinan rasgos positives y negativos, Tal es el fin del mito (1981: 198).*

Lévi-Strauss completa su análisis respondiendo a los tres problemas o hipótesis que Radin había planteado sobre dichos mitos y que este esperaba resolver por el recurso a la historia de los winnebagos: que tenían una sociedad estratificada, con predominio de las mujeres y donde la lucha contra los fantasmas era aquí y no en la otra vida. Para Lévi-Strauss, los tres problemas *remiten directamente a la estructura del mito* y no pueden resolverse con una historia winnebago, un tanto conjetural. Primera respuesta, la sociedad en el mito *aparece estratificada solamente porque los héroes figuran con la forma de una pareja de oposición; pero su oposición se manifiesta a la vez por el lado de la naturaleza y de la cultura;* para Lévi-Strauss, tal estratificación no es *un vestigio histórico,* sino una *proyección, en un orden social imaginario, de la estructura 1ógica de la que todos los elementos están dados en correlación y oposición* (1981: 198-199).

La segunda respuesta de Lévi-Strauss es otra negación del recurso a la historia social y una nueva afirmación del principio general que al mito debe explicarse por las relaciones lógicas de un conjunto de mitos. En efecto, los cuatro mitos:

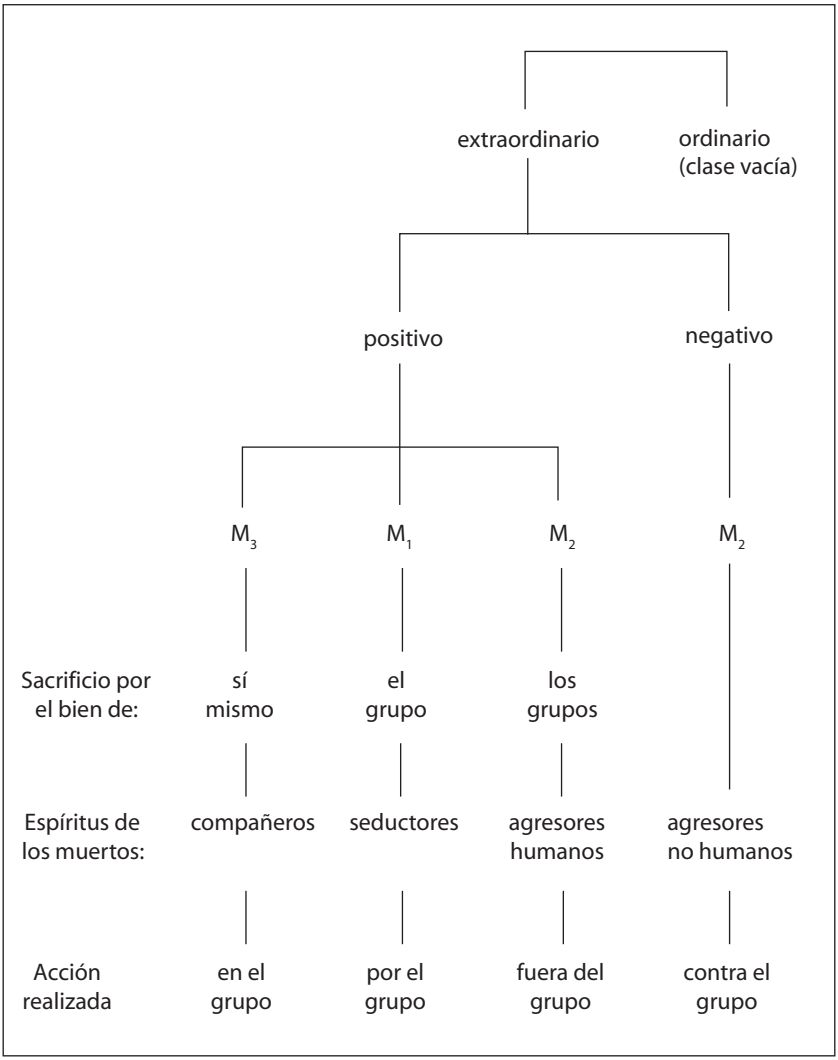
> *formulan tres proposiciones, la primera en modo implícito, la segunda de manera explícita en los mitos 1, 2 y 3, y la tercera de manera también explicita, pero solamente en el mito 4, a saber: a) los individuos ordinarios viven (una vida completa) y mueren (de manera definitiva). b) los individuos extraordinarios por atributos positivos mueren (más jóvenes) y viven (otra vez). c) los individuos extraordinarios por atributos negativos son igualmente incapaces de vivir y de morir. Está claro que la proposición* **c** *se desprende* **a contrario** *de las proposiciones* **a** *y* **b.** *Debe, pues, forjarse una trama cuyos protagonistas (aquí un hombre y una mujer) ocupen al comienzo posiciones invertidas, para que cada uno pueda asumir una mitad de la demostración, simétrica con la otra mitad que incumbe a su pareja. De donde resulta que una trama, y cada elemento de ella, no pueden jamás*

> *ser interpretados en sí mismos ni en función de datos exteriores al dominio del mito, sino a título de sustituciones que forman parte integrante de un grupo y de mitos y son solamente interpretables en relación con el (1981: 199).*

La respuesta de Lévi-Strauss al tercer problema de por qué la lucha contra los fantasmas se da aquí y no en la otra vida, ofrece *el mismo género de solución que los otros, pues es precisamente porque los dos héroes son unos subvivientes (uno por lo que toca a la naturaleza, el otro a la cultura) por lo que los fantasmas con los que se miden deben hacerla de supermuertos en el relato* (1981: 199). Así, Lévi-Strauss concluye el análisis de los cuatro mitos:

> *el mensaje global de los cuatro mitos tornados juntos se reduce a decir que, para que se pueda superar la oposición entre la vida y la muerte, hay que empezar por reconocerla como tal; si no, la ambigüedad entre los dos estados que se habrá dejado introducir persistirá indefinidamente. Espero haber demostrado que los cuatro mitos pertenecen al mismo grupo de transformación, y que Radin tenía razones mejores de lo que el mismo creía para reunirlas en una publicación. En primer lugar, estos mitos tratan todos de destinos excepcionales opuestos a destinos vulgares. Es cierto que estos últimos no son expresamente traídos a cuento; en un sistema formado por los cuatro mitos, constituyen una clase vacía, lo cual no significa que no puedan llenarse en otra parte. En segundo lugar, se aprecia una oposición entre dos tipos de destinos extraordinarios, algunos por excesos, los otros por defecto. Esta segunda dicotomía permite distinguir el mito 4 de los mitos 1, 2, 3; equivale, pues, en el plano lógico, a la misma distinción establecida por Radin por razones psicológicas, sociológicas e históricas. Por último, pueden clasificarse los mitos 1, 2 y 3 refiriéndose a la función que cada uno asigna al sacrificio consentido por el héroe o los héroes (1981: 200).*

Es lo que hace Lévi-Strauss, comparando los cuatro mitos a partir del sacrificio del protagonista por el bien de quien se hace, la naturaleza de los espíritus de los muertos y la acción realizada por los protagonistas, como aparece en el siguiente diagrama:



4. Estructuralismo y estructura en Lévi-Strauss

Después de presentar el estudio estructural en los campos más trabajados por Lévi-Strauss, el parentesco y el mito, hago una síntesis

del estructuralismo.[2] En primer lugar, este puede considerarse como una variante de la antropología social, a la que se le da más profundidad. Parte también de la variedad y diversidad de las sociedades, pero no estudia en ellas, como Malinowski, la función que cumplen las costumbres, ni tampoco, como Radcliffe-Brown, las redes sociales, sino los **modelos** que se construyen a partir de esas relaciones. En segundo lugar, esta construcción de modelos se basa en un **descubrimiento de la lingüística** y más en concreto de la fonología. Así lo dice Lévi-Strauss en su artículo «El análisis estructural en lingüística y en antropología» (1945), recogido en su primera *Antropología estructural* (1958):

> *La fonología no puede dejar de cumplir para las ciencias sociales el mismo papel que la física nuclear, por ejemplo, ha desempeñado para el conjunto de las ciencias exactas. ¿En qué consiste esta revolución, cuando tratamos de analizarla en sus consecuencias más generales? Trubetzkoy, el ilustre maestro de la fonología, nos proporciona la respuesta a esta pregunta. En un artículo-programa Trubetzwkoy*[3] *reduce en suma el método fonológico a cuatro pasos: su fonología pasa del estudio de los fenómenos lingüísticos* ***conscientes*** *al de su estructura* ***inconsciente****; rehúsa tratar los* ***términos*** *como enti-*

2 En una entrevista de Philippe Simmonot, publicada en *La República* (Lima, 16 de noviembre de 1986, pp. 44-46), se pregunta a Lévi-Strauss una corta definición del estructuralismo y el responde: Es difícil porque se ha construido bajo el nombre de estructuralismo, una especie de tigre de papel que está quemado o cortado en pedazos, sin darse cuenta que el verdadero estructuralismo no tiene nada que ver con el mito que este ha creado… Digamos que el estructuralismo es un modesto esfuerzo para aplicar a ciertos aspectos de la realidad humana y de la realidad social –digo ciertos aspectos y no todos– métodos de simplificación de variables. También es un esfuerzo por tomar en cuenta las relaciones que unen estas variables más que su contenido intrínseco. Todo ello no es más que el método científico utilizado hace mucho tiempo. Recojo también lo que responde sobre las funciones del mito y de la historia, a la que Lévi-Strauss ha calificado a menudo de la «mitología de nuestro tiempo»: Son inversas. El papel del mito ha sido siempre el de explicar por qué un cierto orden social es lo que es: porque ha sido promulgado por los dioses o por los ancestros. En consecuencia, el ideal de la sociedad es detenerse ahí. Nosotros utilizamos la historia con un fin exactamente inverso, que consiste en demostrar como el presente se explica por un pasado que no le era semejante y por qué la interpretación que nos damos de este presente nos incita a concebir futuros que sean tan diferentes de este presente como este lo ha sido del pasado.

3 Ver «La fonología actual» (1933) en *Psicología del lenguaje*, Buenos Aires, 1952, Paidós, pp. 145-160.

> *dades independientes, y toma como base de su análisis, por el contrario, las* ***relaciones*** *entre los términos; introduce la noción de* ***sistema:*** *«la fonología actual no se limita a declarar que los fonemas son siempre miembros de un sistema; ella muestra sistemas fonológicos concretos y pone en evidencia su estructura» (1933: 243); en fin, busca descubrir leyes* ***generales****, ya sea que las encuentre por inducción, o bien «deduciéndolas lógicamente, lo cual les otorga un carácter absoluto». De esta manera y por primera vez, una ciencia social logra formular relaciones necesarias (1968: 31).*

Lévi-Strauss juzga, en una afirmación que repite en su obra, que la gramática es al lenguaje lo que la estructura es a la realidad social. Por eso, aplica el análisis del lingüista fonólogo al estudio del parentesco:

> *En el estudio de los problemas de parentesco (y sin duda también en el estudio de otros problemas), el sociólogo se encuentra en una situación formalmente semejante a la del lingüista fonólogo: como los fonemas, los términos de parentesco son elementos de significación; como ellos, adquieren esta significación sólo a condición de integrarse en sistemas; los* ***sistemas de parentesco*** *como los* ***sistemas fonológicos*** *son elaborados por el espíritu en el plano del pensamiento inconsciente; la recurrencia, en fin, en regiones del mundo alejadas unas de otras y en sociedades profundamente diferentes, de formas de parentesco, reglas de matrimonio, actitudes semejantes prescritas entre ciertos tipos de parientes, etc., permite creer que, tanto en uno como en otro caso, los fenómenos observables resultan del juego de leyes generales pero ocultas. El problema se puede formular entonces de la siguiente manera: en* ***otro orden de realidad*** *los fenómenos de parentesco son fenómenos* ***del mismo tipo*** *que los fenómenos lingüísticos (1968: 32).*

Pero, como ya se dijo, Lévi-Strauss aplica estos descubrimientos de la fonología, no sólo al parentesco, sino también a la economía y a otras dimensiones de la vida social. Así la cultura es un sistema simbólico que permite la comunicación a varios niveles. Se han hecho muchas formulaciones sintéticas del estructuralismo. Yo recojo la de Paul Blanquart:[4]

> *Nos podemos representar la cultura, esto es el espacio específicamente humano, bajo la forma de un conjunto de sistemas simbólicos (mito, parentela, economía…), que permite la comunicación a distintos niveles, y entre los cuales el lenguaje seria al mismo tiempo el más perfecto y el más funda-*

4 En su artículo «Ateísmo y estructuralismo» en la obra *El ateísmo contemporáneo.* Madrid, 1971, Cristiandad, vol II, Giulio Girardi, edit.

> *mental. Las reglas de parentesco y de matrimonio sirven para asegurar la comunicación de mujeres entre los grupos, del mismo modo que las reglas económicas sirven para la comunicación de bienes y servicios, y las reglas lingüísticas la comunicación de mensajes.*
> *Simbolismo y comunicación van al mismo paso. La vida social es un intercambio de signos. La prohibición del incesto, como el lenguaje, el arte culinario o las reglas de la buena crianza no deben considerarse como necesidades naturales, sino como códigos de intercambio, debidos a una representación desdoblada, resultantes de la función simbólica. El problema consiste entonces en empujar hacia adelante el análisis de los diferentes aspectos de la vida social, a fin de alcanzar un nivel del que sea posible pasar de uno a otro, permitiéndose así el transfert del modelo lingüístico hasta la elaboración de un código universal, capaz de expresar las propiedades comunes de las estructuras de estos diferentes aspectos. La relación de intercambio es dada anteriormente a las cosas que se intercambian e independientemente de estas y es estructura. Así queda abierto el camino del análisis estructural y comparado de las diversas manifestaciones, aparentemente muy distintas unas de otras, de la vida social de un grupo determinado… Se puede concebir la antropología como una teoría general de las relaciones. Su papel consistirá en sacar a la luz la estructura omnipresente (1971: 484).*

Para completar esta síntesis del estructuralismo de Lévi-Strauss, deseo analizar su concepto de estructura, sobre el que escribió una ponencia para un simposio que en New York en 1952, recogida en el capítulo XV de *Antropología estructural* bajo el título de «La noción de estructura en etnología» (1968: 249-289). Allí Lévi-Strauss dice que la noción de estructura social:

> *no se refiere a la realidad empírica, sino a los modelos construidos de acuerdo con esta. Aparece así la diferencia entre dos nociones tan próximas que a menudo se han confundido…: la de estructura social y la de relaciones sociales. Las* ***relaciones sociales*** *son la materia prima empleada para la construcción de los modelos que ponen de manifiesto la* ***estructura social*** *misma. Esta no puede ser reducida, en ningún caso, al conjunto de las relaciones sociales observables en una sociedad determinada. Las investigaciones de estructura no reivindican para si un campo propio entre los hechos sociales; constituyen más bien un método susceptible de ser aplicado a diversos problemas etnológicos (1968: 251).*

Pero me parece más pedagógico recurrir a un artículo de Leach sobre «*Estructura social*» en el *Diccionario* de Sills (IV: 592), donde compara tres tipos de estructura: la **arquitectónica** (Murdock), la **biológica** (Radcliffe-Brown) y la **matemática** (Lévi-Strauss). Murdock, en su «*Human Relations Area Files (HRAF)*» de la Universidad de Yale, hace una comparación sistemática de muchas sociedades, analizando documentos escritos de diferente calidad y estilo con los mismos indicadores. Supone que *la sociedad es un agregado de ladrillos independientes o modelo disecado colocado en una vitrina* y así la estructura según Murdock implica una analogía con la construcción. Por eso Leach dice:

> *Esta taxonomía está basada más que en el análisis funcional, en la correlación estadística. La semejanza entre la sociedad A y la sociedad B es un factor que se mide por el número de casos en que ambas sociedades presentan los mismos atributos de acuerdo con el esquema de análisis de los HRAF… El uso que hace Murdock de la estadística demuestra que considera cada uno de los atributos culturales de su lista como intrínsecamente independientes unos de otros, lo cual no concuerda con los supuestos de los antropólogos funcionalistas, quienes presuponen una interdependencia intrínseca en las diferentes partes del todo (IV: 592).*

Por su parte, Radcliffe-Brown supone que la sociedad *no es tanto un objeto cuanto un ser* y así el estudio de *la estructura (es decir, la interdependencia de las partes componentes del sistema), está indisolublemente ligado al estudio de la función, es decir de como «funcionan» las partes del sistema en relación unas con otras y con el todo,* aunque Radcliffe-Brown y sus discípulos sólo estudian un aspecto de la sociedad (la estructura de parentesco, política o ritual) (IV: 594). Por eso, habla de una estructura que puede denominarse **biológica.**

En cuanto a Lévi-Strauss, este habla de una estructura **matemática,** que es propia también de la lingüística estructural y que difiere tanto de la **arquitectónica** y como de la **biológica.** En la matemática *se acentúa la capacidad de transformación de un conjunto de relaciones y no se atiende tanto a la calidad de las relaciones como tales* (IV: 595). Por ejemplo, una pieza musical puede ser ejecutada en el piano, grabada en un disco, transmitida por la radio y escuchada por un oyente; a pesar de que la pieza pasa por una serie de transformaciones, tales como su anotación en la partitura, el movimiento de los dedos sobre el piano, las

ondas sonoras, los surcos en el disco, las vibraciones electro-magnéticas, etc., en tales transformaciones hay algo común, que es la estructura.

Además, a diferencia de Radcliffe-Brown, que juzgaba que la tarea del antropólogo era construir taxonomías de los sistemas sociales en funcionamiento, similares a las de Linneo del mundo natural, lo que permitiría ver las semejanzas o diferencias empíricas de estructura entre las sociedades, Lévi-Strauss pensaba que la tarea del etnólogo era construir **modelos.** Así, se puede imaginar una sociedad de *descendencia unilineal* y *residencia unilocal;* si se combinan estos dos factores, resultan cuatro posibilidades:

1. sociedades *patrilineales y virilocales,* que son frecuentes;
2. sociedades *matrilineales y virilocales,* menos frecuentes;
3. sociedades *patrilineales y uxorilocales,* que son muy raras;
4. sociedades *matrilineales y uxorilocales,* que casi no existen. Al respecto Leach observa:

> *Esto nos lleva a preguntarnos por qué tales distribuciones no son aleatorias, y al tratar de encontrar una respuesta quizás descubramos nuevos aspectos de factores que se dan en todas las sociedades humanas y no sólo en un determinado tipo de sociedades… En la concepción de Radcliffe-Brown la* ***estructura que persiste*** *es la estructura de una determinada sociedad asociada a una cultura determinada y a una localidad geográfica concreta. En la concepción de Lévi-Strauss la* ***estructura que persiste*** *es un atributo de la organización humana como tal; sólo llegamos a conocer la naturaleza de esta estructura cuando construimos un modelo generalizado partiendo de ejemplos empíricos radicalmente opuestos (IV: 596).*

Para profundizar en la diferencia entre la estructura biológica y matemática, Leach recurre a otro ejemplo que ofrece del ensayo *El oso y el barbero* (1963) de Lévi-Strauss. Allí éste parte del hecho conocido de que *las sociedades humanas han desarrollado un cierto número de medios para permitir expresar la afiliación al grupo en el que han nacido,* que ejemplifica con dos palabras que sirven de título al ensayo: yo soy un oso (grupo totémico) o un barbero (sistema de castas), y trata, en diálogo con Radcliffe-Brown, de *examinar la naturaleza de la relación estructural existente entre ambos (si es que existe alguna)* (1970: 45). Leach presenta un cuadro para comparar la sociedad australiana y la india a partir de

siete indicadores: unidad social y matrimonio, que es la unidad, actividad, intercambio, división del trabajo, régimen alimenticio y condición de la unidad:

	Sociedad australiana	**Sociedad india**
1. Unidad y matrimonio	horda exógama	subcasta endógama,
2. ¿Que es la unidad?	grupo totémico	grupo ocupacional,
3. Actividad	creación ritual según mitos	creación de objetos
4. Intercambio	mujeres y alimentos	según conocimiento,
5. División del trabajo	no (por sexo y edad)	objetos y servicios,
6. Régimen alimenticio	no grupo comensal	sí,
7. Condición de unidad	la misma	grupo comensal distinta.

Completo la información del cuadro en los seis últimos indicadores: 2) los grupos totémicos se basan en categorías de la naturaleza (animales, plantas, etc.) y los ocupacionales en categorías de cultura (alfareros, etc.). 3) las actividades de los grupos totémicos son grupales, sancionadas por los mitos, para la creación ritual de animales (cosas de naturaleza), pero las de las castas son individuales, basadas en conocimiento racional, para producir objetos (cosas de cultura). 4) los grupos totémicos intercambian alimentos y mujeres (cosas de la naturaleza) y los ocupacionales, objetos y servicios (cosas de la cultura). 5) los grupos totémicos no tienen división del trabajo, sino por edad y por sexo, mientras que los ocupacionales la tienen, pues son grupos económicamente interdependientes. 6) como los grupos totémicos intercambian alimentos y mujeres, no son un grupo comensal, pero las castas, que no intercambian alimentos y que son endógamas, son grupos comensales. 7) los grupos totémicos tienen intrínsecamente la misma condición, pero las subcastas la tienen desigual.

La «estructura que persiste» es, para Radcliffe-Brown, la estructura de una sociedad concreta, mientras que, para Lévi-Strauss, sigue diciendo Leach:

> *es un atributo de la organización social humana como tal; sólo llegamos a conocer la naturaleza de esta estructura cuando construimos un modelo generalizado partiendo de ejemplos empíricos radicalmente opuestos. Así,*

> *p. ej. Lévi-Strauss (1963) ha comparado el estereotipo de la sociedad aborigen australiana con el estereotipo de la casta de la India. Con arreglo a la tesis de Lévi-Strauss, en el contexto australiano todos los elementos que aparecen en la columna izquierda son estructural y funcionalmente interdependientes, y en el contexto de la India todos los elementos que aparecen en la columna derecha son igualmente interdependientes, pero como estos últimos son en realidad la imagen invertida de los de la izquierda, la estructura representada por la columna derecha es en realidad la misma que la representada por la de la izquierda. La columna derecha puede derivarse de la izquierda con sólo aplicar una regla de transformación; la estructura «sigue siendo la misma», en el sentido en que un cuadrado sigue siendo el mismo cuando lo hacemos girar 90 grados y que una ecuación algebraica sigue siendo la misma cuando cambiamos todos los signos más por signos menos o viceversa. El método que emplea Lévi-Strauss para determinar los datos importantes y los que no lo son, indudablemente es arbitrario, pero también lo es el de sus colegas ingleses (IV: 596).*

5. Para una crítica del estructuralismo

Como siempre, termino con un juicio crítico sobre el autor. Si tal juicio es siempre difícil, lo es más en el caso de Lévi-Strauss por la complejidad de su obra. Puede ser útil comenzar por distinguir, como lo hacen varios autores, entre su obra más antropológica y más filosófica. Leach en su artículo «Claude Lévi-Strauss antropólogo y filósofo» (1965)[5] comienza diciendo que este debe ser visto en dos planos diferentes:

> *Ante todo, podemos preguntarnos: «¿En qué sentido promovió un adelanto en su propia disciplina científica?»; y en segundo lugar: «¿En que se funda su celebridad: La manera en que se habla actualmente de los trabajos de Lévi-Strauss en las revistas intelectuales francesas hace pensar que se debe considerarlo un espíritu original y particularmente interesante. Ya se ha empezado a citarlo como el filósofo que ha fundado el «estructuralismo», así como se habla de Sartre, como fundador del existencialismo. ¿Cómo debemos juzgarlo en este papel? Un colega en antropología, como yo, no es quizás la persona indicada para responder a esta pregunta. Yo puedo juz-*

5 En *Estructuralismo y antropología.* Buenos Aires, 1971, Nueva Visión, José Sazbón editor, pp. 151-175.

gar la competencia de Lévi-Strauss cuando analiza material etnográfico» (1971: 151).

Leach comienza destacando, como muy interesante, el acento idealista de la obra de Lévi-Strauss, aunque este lo haya *rechazado categóricamente y* aun haya dicho que en este punto al mismo Leach interpreta mal su pensamiento, para luego analizar distintas obras de Lévi-Strauss. Por ejemplo, al comentar *Las estructuras elementales del parentesco* (1949), dice que para Lévi-Strauss *el matrimonio no tiende solamente a la nueva familia conyugal su posición legal, sino que es una* ***alianza*** *que resulta de un intercambio contractual entre dos grupos,* que puede *adoptar diferentes formas, ya sea…una reciprocidad inmediata, o bien diferida,* y así es posible construir sistemas de parentesco, *distribuidos aparentemente al azar en grandes superficies del globo como variaciones dialécticas sobre un mismo tema,* lo que suscita con seguridad *la admiración de los antropólogos ingleses,* aunque *muchos se preguntan si las reglas matrimoniales tienen la importancia que Lévi-Strauss les adjudica, y algunos cuestionan categóricamente su manera de tratar las conductas y apelaciones del parentesco* (1971: 162).

Esta importancia dada a la teoría de la alianza y al incesto que está en su base han sido destacadas también por otros historiadores de la antropología. Así Bohannan y Glazer (1993):

Sus contribuciones teóricas a la antropología social son numerosas e importantes. La más destacada se conoce como ***la teoría de la alianza****. La teoría de la alianza recalca la importancia del matrimonio en la sociedad como algo opuesto a la importancia de la descendencia. Su premisa básica es que el intercambio de las mujeres entre los grupos de hombres de una sociedad, tiene como resultado una mayor solidaridad social y una mayor oportunidad de sobrevivir para todos los miembros de una sociedad. Lévi-Strauss proclama que la regulación de los matrimonios por la prescripción cultural o preferencia y la proscripción de otros tipos de matrimonio crea un «fluir» de mujeres en las sociedades simples. Este flujo, acompañado por el intercambio de dones, asegura la cooperación de los miembros de la sociedad.*

Su análisis del tabú del incesto también es interesante. Considera que este tabú es la unión entre la naturaleza y cultura del hombre. A través de este, nos dice, la naturaleza se supera y crea la cultura, ya que de esta manera, un impulso humano –el sexual– puede ser regulado gracias a la cultura;

> *una variación de una teoría dicha previamente por Freud. Como resultado, el hombre ha perdido su naturaleza animal y se ha convertido en una entidad cultural (1993: 439).*

Palerm tiene un punto de partida similar al de Leach. En su artículo, «Una crítica al estructuralismo de Lévi-Strauss» (1969)[6], observa tres cosas. En primer lugar, que hay dos Lévi-Strauss, el antropólogo y el filósofo:

> *El primer Lévi-Strauss que nos importa es el antropólogo que realizó varias investigaciones de campo en el Brasil, trabajos que lo promovieron al rango de los profesionales conocidos, competentes, pero en manera alguna brillantes y originales. El segundo Lévi-Strauss es el de la fama estructuralista, que quizás debe colocarse fuera de la antropología, ya que pertenece más bien al campo de la filosofía idealista. Cuando digo fuera de la antropología, no quiero decir necesariamente que sus ideas carezcan de importancia para la antropología. La tienen, al igual que las otras formas de pensamiento filosófico, que son el existencialismo, la fenomenología, el historicismo, etc. Sencillamente, quiero decir que estas ideas han dejado de pertenecer al campo estricto de la ciencia, donde toda proposición debe ser sometida a prueba empírica.*

En segundo lugar, que hay también dos estructuras, la empírica y la profunda. Es sabido que, para la antropología científica y sobre todo para la inglesa, la estructura social es una realidad empírica y observable. Los datos de la investigación pueden elaborarse más allá de su pura descripción, y convertirse en un modelo o tipo ideal Severiano. Pero ese modelo es igual a la realidad, aunque no siempre enteramente idéntico a ella. La correspondencia entre modelo y realidad empírica depende del nivel de abstracción en que se trabaje. En cambio,

> *para el segundo Lévi-Strauss, la estructura social a nivel empírico, observable, es una máscara que encubre una realidad profunda. En cierta forma, esta mascara cumple un papel semejante al que en la teoría freudiana se atribuye al contenido de los sueños. Es decir, tratamos con símbolos que manifiestan conflictos y estados psíquicos profundos. Dicho de otra manera, creo que sin traicionar el pensamiento de Lévi-Strauss, la estructura exterior observable no es un fenómeno primario, sino el reflejo de una es-*

6 En la revista *Comunidad*. México, Universidad Iberoamericana.

> *tructura mental, un fenómeno psíquico que se expresa de maneras simbólicas que es forzoso interpretar. El modelo estructural no es, entonces, igual a la realidad, ni tampoco puede construirse a partir de la observación empírica. Se construye lógicamente, a la manera cartesiana, y también a la manera cartesiana su prueba sólo puede hacerse por coherencia lógica y por claridad conceptual.*

En tercer lugar, que el estructuralismo tiene una orientación metafísica. Es sabido el gran influjo de Mauss en Lévi-Strauss en el ensayo sobre el don, según el cual las relaciones sociales se reducen al intercambio. Así tales relaciones sociales pueden considerarse como un sistema de comunicación, donde el don es un mensaje codificado que exige una respuesta. La comparación con la computadora es obvia. Lo importante para el antropólogo no son los datos empíricos, sino el programa elaborado para interpretar los mensajes. La clave de éstos o programa se encuentra en la mente humana, pero a nivel inconsciente. A partir de tales ideas, traducidas al nuevo lenguaje de la cibernética, Lévi-Strauss se mete en el campo de la metafísica:

> *El sistema es universal. O sea, incluye todas las culturas y toda la humanidad, pasada, presente y futura. Todas las sociedades tienen un lenguaje único, simbólico, cuya clave nos permite interpretar (descodificar) cualquier sociedad particular. Esta clave no sólo es universal, sino realmente inmutable. Es decir, lo que no cambia ni puede cambiar son las formas universales que han servido para su codificación. En todo caso las culturas individuales lo que hacen es combinar de diversas maneras los mismos elementos de acuerdo a la clave, al igual que, en los lenguajes hablados, se combinan de diversas formas el número limitado de fonemas, de acuerdo a ciertos principios gramaticales.*

De todo esto saca Palerm dos consecuencias. Una, que se suprime la historia cultural como acto de creación humana y todo se reduce al proceso de tejer y destejer los elementos dados, de acuerdo a leyes estructurales invariables. Dos, que la estructura social deja de ser una realidad empírica observable, para ser un reflejo de la estructura mental. Así Palerm concluye:

> *Como se ve, el proceso del estructuralismo a la moda, consiste en una serie sucesiva de saltos mortales: de la relación social como intercambio al sistema de comunicación simbólica; de la teoría de la comunicación al lenguaje*

> *de la cibernética y de las computadoras, para caer necesariamente en la negación de la historia como proceso evolutivo y a la desaparición de la estructura social como realidad observable. En otras palabras, hemos pasado del método y de la teoría científica, a la especulación inteligente, al ensayismo ingenioso y al idealismo filosófico.*

Parece que hay que matizar las críticas de Palerm. Si bien la estructura francesa es mucho más abstracta, la inglesa tampoco es totalmente empírica, pues la relación entre los hechos no puede percibirse, sino pensarse, y la relación causal es puesta por el investigador. Además, Lévi-Strauss no se ocupa de abstracciones y las convierte en objeto de estudio. Para él el hombre aparece en la naturaleza y es continuidad de ésta a un nivel «superior»: la cultura aparece cuando se da una lógica que opera mediante oposiciones binarias, pero esto «ya estaba» en la naturaleza. Lévi-Strauss estudia el producto de dos determinantes materiales: la mente (más exactamente el sistema nervioso central) y la praxis (la relación histórica entre hombre y naturaleza, los modos de producción), pero se interesa por el nivel de la superestructura, más cercano a los determinantes mentales. Finalmente, Lévi-Strauss no rechaza la historia, sino que no la hace su objeto de estudio.

Por su parte, Harris (1968) juzga que las estructuras mentales de Lévi-Strauss tienen una base cartesiana:

> *Tendría que ser obvio que para analizar las variantes del matrimonio y de la filiación como sistemas de intercambio resulta enteramente superfluo postular una* ***estructura*** *mental panhumana subconsciente que gobierne la reciprocidad. La importancia atribuida a la subestructura mental de la reciprocidad sólo resulta inteligible cuando se pone en relación con la historia de la escuela francesa. Mirando hacia atrás, hacia Mauss y hacia Durkheim, revela la adhesión a un método que depende del hallazgo de arquetipos colectivos y denominadores comunes espirituales. Mirando hacia adelante resulta ser la manifestación inicial de algo que irá haciéndose cada vez más importante en los desarrollos ulteriores de Lévi-Strauss. Porque, como veremos, se da en él una entrega cada vez más intensa al descubrimiento del sustrato mental del que la vida es la encarnación material. A este respecto, uno de los rasgos especiales más interesantes de la tradición francesa es la prolongada influencia de un tipo de racionalismo cartesiano. Las estructuras mentales cartesianas difieren de aquellas que Freud, Jung y*

otros psicólogos profundos estaban convencidos de haber encontrado en el fondo de la conducta social. Sus componentes relevantes son las estructuras de pensamiento y no de sentimiento. Cuando toman en consideración las emociones, las reducen a cualidades matematizables, expresables en más y en menos. La pintura que Lévi-Strauss traza del paisaje psicológico humano resulta así notable, porque no incluye ni los instintos ni las tendencias biosociológicas, emocionales y afectivas. El hambre, el sexo, el temor y el amor están presentes, pero en la periferia. Para el programa estructuralista francés tiene más importancia la propensión básica de la mente humana a construir categorías lógicas basándose en contrastes binarios. Para Lévi-Strauss esas oposiciones o dualidades están en el fondo de una gran parte de los fenómenos socioculturales, si es que no de su totalidad (1978: 426).

Capítulo X
Los estudiosos de América Latina

Recojo en este último capítulo a los etnólogos franceses que hicieron estudios sobre América Latina. Francia, por su raíz latina común y por su influjo intelectual en los países de dicho continente cuando estos se independizan de España y Portugal, se hace presente, tanto en el estudio de las culturas indígenas o negras, como en la formación de la moderna antropología latino-americana, sobre todo de Brasil, México y Perú. Tal presencia fue mayor que la de la antropología social inglesa, aunque menor que la de la cultural norteamericana. Según J. Galinier y A. Bretón[1] la investigación científica francesa en México se esboza:

> *en la segunda mitad del siglo XIX. Paulatinamente, se estimula el interés etnográfico fomentado por los informes de algunos viajeros aficionados al arte, a menudo agentes de proyectos económicos o de colonización extranjera, que circularon por el país mientras este accedía a la Independencia. No por casualidad, la intervención militar de 1861-62 trae consigo a la Commission Scientifique Française, organizada por Napoleón III, quien probablemente se inspiró en el diseño egipcio de Bonaparte. Entre los miembros de esta comisión aparecen el abate Brasseur de Bourbourg, gran descubridor de documentos antiguos, quien dará a conocer, entre otros, la Relación de las cosas de Yucatán de Landa (1864), y Charnay, quien llevará a cabo numerosas exploraciones arqueológicas. En julio de 1875, se reúne en Nancy (Francia) el primer Congreso de Americanistas (1988: 297)*

1 En "Los aportes de la etnología y antropología social francesa" en La *antropología en México. Panorama histórico.* 5. *Las disciplinas antropológicas y la mexicanística extranjera*, México, Carlos García y María de la Luz del Valle, coords.

Una referencia sobre estos dos estudiosos Franceses. Charles E. Brasseur de Bourbourg (1814-1874) inicia su vida americana como profesor del seminario de Quebec y descubre su vocación de investigador de las culturas americanas, sumergido en archivos y bibliotecas de Europa (el Vaticano) y América, aunque desempeña al mismo tiempo otros cargos, como capellán de la embajada de Francia en México o párroco en Guatemala. Publica viejas crónicas coloniales, como el *Popol Vuh* (1861) y la citada *Relación* (1864) de Landa, y escribe libros, como *Histoire des nations civilisées de Mexique et de l'Amerique Centrale* (1857), *Voyage sur l'isthme de Tehuantepech* (1862), *Monuments anciens de Mexique, recherches sur las ruines de Palenque et sur les origines de la civilization de Mexique* (1868), *Ouattre lettres sur le Mexique. Exposition absolue du système hiéroglyfique mexicain* (1868) y *Manuscrit Troano. Estude sur le systeme graphique de la langue des Mayas* (1869). Por su parte, *Désire Charnay* (1828-) es un explorador y arqueólogo, que hace varios viajes a las dos Américas y recoge colecciones que se conservan en el Museo de Etnografía de París. Sus principales obras son: *Le Mexique, souvenirs et impressions de voyag*e (1863), *Cités et ruines americaines* (1863) y *Les anciennes villes du nouveau monde* (1885). Pero los estudiosos franceses no fueron sólo a México. Ya se vio en el capítulo anterior la fundación de la Escuela de Sociología en la Universidad de Sao Paulo, donde enseñó Lévi-Strauss y enseñará Roger Bastide.

1. Paul Rivet (1876-1958)

Nace en el departamento de Las Ardenas y muere en París. Estudia medicina y en 1901 toma parte en una misión científica al Ecuador, que acaba cambiando su vida. Dicha misión dirigida por el General Bourgeois marcho a dicho país andino para verificar ciertas mediciones sobre la línea ecuatorial que habían realizado en el siglo XVIII Godin y La Condamine. Al terminar la misión, Rivet se quedó como seis años en Ecuador estudiando la población de los valles andinos. Allí desarrolla su vocación antropológica y lingüística. En 1912 comienza a trabajar en el *Museo Nacional de Historia Natural de Paris,* donde cataloga la rica documentación que había traído consigo y ocupa la cátedra de antropología del Museo. Según Raymond Ronze, que escribe el artículo

sobre Rivet en el *Diccionario* de Sills, en este tiempo organizó en su casa reuniones semanales en las que científicos franceses y extranjeros presentaban y discutían los resultados de sus trabajos sobre las Américas (IX: 390). Tales reuniones duraron unos cincuenta años y sólo fueron interrumpidas durante dos guerras.

En diciembre de 1925 funda, junto con Mauss y Lévy-Bruhl, el *Instituto de Etnología de la Universidad de Paris,* que, como dice Jacques Soustelle en «Los aportes de la antropología francesa» en la obra ya citada de García y del Valle (1988), supo aliar y fundir en una corriente única la sociología de origen filosófico y la antropología concebida como una de las ramas de la historia natural (1988: 279). Como se vio, tal Instituto fue importante para formar antropólogos y promover investigaciones en el exterior, especialmente en América Latina. Rivet colabora también en la fundación del Museo del Hombre de París. Además, a partir de 1942 establece en Bogotá un Instituto de Etnología y un Museo del Hombre, según el modelo de Paris, y es delegado cultural en México de la Francia Libre. En 1945 regresa a Francia para retomar la cátedra en el Museo de Historia Natural y en el Instituto de Etnología y ser director del Museo del Hombre.

Durante todo este tiempo van apareciendo sus obras importantes para la americanística: con René Verneau escribe los dos tomos de su *Ethnopraphie ancienne de l'Equateur* (1912-1922); en 1936 hace la primera edición facsimilar de la *Nueva crónica y buen gobierno* de Guamán Poma; en 1943 publica *Los orígenes del hombre americano* (México, 1964, Fondo de Cultura Económica, que es traducción de la segunda edición francesa revisada de 1957), entre 1951 y 1956 publica, junto con G. de Grequi-Monfort, los cuatro tomos de la *Bibliographie des langues aymara et quichua.* que recoge las obras escritas total o parcialmente en dichas lenguas entre 1540 y 1955. Aunque Rivet ocupa un lugar destacado en el estudio de muchos aspectos de las culturas americanas, me limito a presentar su aporte al origen del hombre americano, que ofrece en un pequeño libro que se convierte en clásico.

Origen del hombre americano

Frente a la difundida hipótesis asiática, que habían iniciado algunos cronistas coloniales, como José de Acosta en la *Historia natural*

y moral de las Indias (1590) y Bernabé Cobo en su *Historia del Nuevo Mundo* (1653), Rivet habla de un origen múltiple del hombre americano, hipótesis ya defendida por otro cronista colonial, Gregorio García, autor de *Origen de los indios del Nuevo Mundo* (1607). Según Ronze:

> *El concepto básico de la extensa obra de Rivet es la idea de que existe una "interdependencia real entre la lingüística, la etnología y la antropología (física), aunque a veces resulta difícil demostrarlo"… Para ello, al trazar el origen del hombre americano comparo los estudios antropométricos de los fósiles con los relativos a las poblaciones vivientes; estudio, además, las distribuciones de elementos culturales, tales como el lenguaje, la religión, la música, los juegos, las armas, los enseres domésticos y los utensilios, así como de los grupos sanguíneos y de las enfermedades. Combinando estos estudios con los resultados de las investigaciones de otros autores, desarrollo su tesis fundamental, según la cual las poblaciones de América no derivaban exclusivamente de Asia… No negó que la mayor parte de la población provenía de Asia, pero afirmo que había habido otras dos corrientes migratorias, una procedente de Australia, que databa de seis mil años atrás, por lo menos, y otra de Melanesia, posterior, pero también muy antigua (IX: 390).*

Rivet comienza su libro (1943) diciendo que desde el descubrimiento europeo de América *se han propuesto infinidad de soluciones para explicar la presencia del hombre,* que la mayoría de ellas *nos parecen hoy singularmente pueriles; ninguna ha llegado a imponerse, pudiendo decirse que, hasta nuestra época, el misterio del poblamiento americano ha permanecido en pie,* y que en la actualidad, tras los múltiples estudios que se han ido haciendo, es posible *abordar el problema desde un punto de vista estrictamente objetivo o científico* (1964: 11). La obra, como decía Ronze, combina los factores etnográficos, lingüísticos y de antropología física, tema este del que podía hablar por ser médico, y está bien estructurada en sus diez capítulos: 1. la geología de América, 2. la antigüedad del hombre en América, 3. el poblamiento de América por Asia, 4. el problema esquimal, 5. los australianos en América, 6. los melanesios en América, 7. el elemento blanco y los pigmeos en América, 8. los normandos en América, 9. las relaciones comerciales entre Polinesia y América, y 10. conclusiones. En éstas se afirma:

> *Los hechos expuestos en las páginas anteriores explican en gran parte el poblamiento de América y la diversidad de los elementos étnicos que la compo-*

nen; para algunos de estos elementos, especialmente los elementos blanco y pigmeo, se impone realizar estudios nuevos: nosotros sólo lo apuntamos con la esperanza de orientar a la futura investigación. Entre los problemas que consideramos no resueltos figuran el problema maya, y ya hemos dicho porque no podemos aceptar la hipótesis del origen este-asiático de esta gran civilización. La importancia de las migraciones por agua, descuidada durante tanto tiempo, nos parece cada vez más primordial, no sólo en el poblamiento de América, sino en la historia de toda la humanidad… El Atlántico ha permanecido inviolado hasta el descubrimiento casi en su totalidad, y no ha sido cruzado más que en la época histórica por el extremo norte y sin que la epopeya de los viking haya dejado influencia alguna sobre los indígenas. Ha constituido una verdadera muralla entre el Viejo y el Nuevo Mundo. En cambio, las orillas occidentales de América han sido permeables a múltiples migraciones en toda su extensión. El Pacífico no ha constituido nunca un obstáculo, por el contrario ha sido un lazo de unión entre el mundo asiático y oceánico y el Nuevo Mundo. La fachada oriental de América no tiene puertas ni ventanas; la fachada occidental ha estado abierta en toda su amplitud (1964: 188-190).

Para Rivet, la migración australiana debió seguir las costas del Antártico y seguir las cadenas de islas que unen tal continente con Australia y con América; la migración melanesia debió llegar en oleadas sucesivas por la ruta marítima del sur del Pacifico. Pero en sus conclusiones, Rivet insiste también, aunque de modo no completo, en las invenciones y desarrollos tecnológicos que dan testimonio *del genio creador y de las notables cualidades de observación del indio,* subrayando que todas las tribus, tanto las de las altas culturas como las de *cazadores y Pescadores de las selvas tropicales o subtropicales, han contribuido a enriquecer este patrimonio común específicamente indio;* por lo que la vieja Europa y la joven América deben adquirir *conciencia de lo mucho que deben a la civilización india* (1964: 192-193).

2. Alfred Metraux (1902-1963)

Este etnólogo suizo de Lausana pasó su infancia en la ciudad argentina de Mendoza por haber inmigrado con su familia. Pero retorna a Europa para hacer sus estudios secundarios en su ciudad natal, y los universitarios en la Escuela de Altos Estudios y en la Universidad de la

Sorbona de Paris. Allí se doctora 1928, teniendo entre sus maestros a Mauss y a Rivet. Regresa a América y desarrolla un variado trabajo profesional y de investigación.

En el mismo se pueden señalar los siguientes hitos: 1928-34, primer director del Instituto de Etnología de la Universidad de Tucumán; 1934-35, jefe de la expedición francesa a la Isla de Pascua; 1936-38, trabaja en Honolulu en el *Bishop Museum,* y es profesor visitante de la Universidad de Yale; 1939-40 obtiene una beca de la Guggenheim Fundation y hace trabajo de campo en Argentina y Bolivia, volviendo a Yale para analizar sus datos sobre América del Sur en el *Cross Cultural Survey,* 1941-45, continúa esta labor como funcionario del Boureau of American Ethnology de la Smithsonian Institution, llegando a ser director del Handbook of South American Indians y siendo, además, profesor visitante de varios centros (la Universidad de California en Bekeley, la Escuela Nacional de Antropología de México, la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales de Chile y la Escuela Práctica de Altos Estudios de París); 1946-62 es funcionario de la ONU y de sus agencias especializadas (UNESCO y OIT) en proyectos de ayuda técnica, como el Hylean Amazonan Projet (1947-48), el estudio antropológico del Valle Marbial, Haití (1949-50), la Misión Andina en Bolivia (1954) y la edición de libros y folletos de la UNESCO sobre razas y minorías (1950-58).

Pero en todo este tiempo publicó muchos artículos sobre diversos temas en revistas y en el *Handbook of South American Indians.* Washington, 1946-59, 5 volúmenes, ed. Julian H. Steward. Sus principales libros son: 1928a *A civilizaçao material das tribos tupi-quaranis*: 1928b *A religiâo dos tupinambás e suas relaçôes com a das demais tribos tupi-guaranis* (Sâo Paulo, 1979, Companhia Editora Nacional), 1958 *Vodú* (Buenos Aires, 1963, Sur), 1961 *Los incas* (México, 1989, Fondo de Cultura Económica, epílogo de Abdón Yaranga Valderrama), 1967 *Religiones y magias indígenas en América del Sur* (Madrid, Aguilar). Los principales aportes de este investigador del mundo latinoamericano son dos: estudios sobre culturas y religiones indígenas y estudios sobre culturas negras y religiones negras.

2.1. Las culturas y religiones indígenas

El primer aporte de Metraux en este terreno fue la etnohistoria brasileña, tema que aborda siendo todavía bastante joven y que siguió cultivando por mucho tiempo. Según Charles Wagley en el *Diccionario* de Sills.

> *La contribución más importante de Metraux al progreso de las ciencias sociales pertenece al campo de la etnohistoria. De los autores que colaboraron al Handbook of South American Indians, seguramente fue Metraux el que más páginas escribió. La mayor parte de estas colaboraciones se basan en fuentes documentales y son un modelo de reconstrucción histórica ponderada. Sus dos libros sobre los tupinambás (1928a, 1928b) son obras clásicas de la etnohistoria de los indios de Sudamérica. En estos dos libros utilizo una gran variedad de fuentes del siglo XVI al XVIII, escritas en francés, portugués y español, para dar un cuadro coherente de la vida material y socio religiosa de las tribus extinguidas de la costa de Brasil, conocidas genéricamente con el nombre de tupinambá. Sus libros constituyen no sólo una aportación a la etnografía sudamericana, sino también a la historia del Brasil. Los tupinambá fueron los primeros indios brasileños que encontraron los Portugueses cuando desembarcaron en el Nuevo Mundo. Su lengua, el tupi-guaraní, se convirtió en una lingua franca de los misioneros y los términos para designar la flora y la fauna, así como los accidentes geográficos se incorporaron al portugués que se habla en el Brasil. De estos indios de la costa aprendieron los europeos a adaptarse al medio geográfico del Nuevo Mundo, y gran parte de las creencias religiosas y de su mitología pasaron a formar parte del folklore brasileño (VII: 84-85).*

Pero Métraux no cultivo sólo el estudio de las religiones indígenas prehispánicas. También hizo investigación sobre el terreno de las religiones indígenas actuales. Al ocurrir su inesperada desaparición, Métraux estaba preparando un libro que público su discípula Simone Dreyfus como Religión y magias indígenas de América del Sur (1967). Se trata de un conjunto de artículos, recogidos en otros tantos capítulos: 1. Mesías indios, 2. La antropofagia ritual de los tupinambas, 3. El chamán en las civilizaciones indígenas de las Guayanas y de la Amazonía, 4. El chamanismo entre los indios del Gran Chaco, 5. Conversaciones con Kedoc y Pedro (sobre creencias y prácticas religiosas de los indios tobapilagá), 6. La expresión social de la agresividad y del resentimiento entre

los indios matacos del Gran Chaco, 7. El chamanismo araucano, 8. Fiestas religiosas y desarrollo comunitario en la región andina, y 9. Creencias y prácticas religiosas de los indios uro-cipayas de Caranga (Bolivia). Se trata de una etnografía rica, hecho por una persona que conocía bien la dimensión diacrónica de dichas culturas. No es posible analizar ahora todo el libro. Me limito a presentar el concepto de los mesías sudamericanos que formula en el primer capítulo, basándose en una profusa información de la etnohistoria religiosa colonial de América del Sur:

> *Además de las condiciones históricas, las tradiciones míticas de muchas tribus sudamericanas han favorecido la aparición de personajes que reivindican la calidad de dios o de emisario de la divinidad. Los héroes civilizadores, cuyo papel bienhecbor y cuyos logros son exaltados en innumerables narraciones legendarias, han servido de modelos a estos mesías o profetas que se presentan como los salvadores de su pueblo. Les era fácil ganar adeptos, ya que la vuelta del Héroe civilizador o del Gran Antepasado era una creencia fuertemente enraizada en la tradición. Los mejicanos y los peruanos no han sido los únicos que han asociado a los blancos con los recuerdos de su héroe civilizador. Los tupinambas dieron a los franceses el nombre de Maira o Maraiarta, que no es otro que el de uno de los principales personajes de su mitología, el personaje divino que dio al mundo su apariencia actual y estableció las bases de su cultura.*
>
> *Se encuentra, por tanto, en América del Sur el esquema clásico de los movimientos mesiánicos: la creencia en un profeta u hombre-dios, el desarrollo de una acción que tiende a apresurar el advenimiento de la edad de oro, la reacción social y cultural contra la civilización blanca, y también a menudo la formación de una nueva religión sincrética (1973: 4-5).*

2.2. Las culturas y religiones negras

Aunque Métraux escribe páginas sobre la cultura afro-americana de Haití, me limito al tema religioso, que aborda al mismo tiempo otro miembro de la escuela etnológica francesa. En efecto, en el mismo año de 1958 se publican *O candomblé na Bahia* de Roger Bastide y *Le vaudou haïtien* de Alfred Métraux. Este libro tiene, además de una introducción y una conclusión, seis capítulos: historia del vodú, su marco social, el mundo sagrado, el ritual, magia y hechicería y vodú y cristianismo. Voy a presentar cinco puntos. En primer lugar, la meta. Dice Métraux.

> *Mi propósito, en este libro, es hablar de vodú como etnólogo, es decir, con método y prudencia. Me he cuidado tanto del entusiasmo de aquellos que, en contacto con una religión exótica, se sienten envueltos en una especie de vértigo sagrado y terminan por compartir la credulidad de sus adeptos, como de la actitud de esos volterianos de pacotilla que no dejen de referirse a farsas fraudulentas haciendo guiñadas significativas (1963: 10).*

Aunque a fines de los años cincuenta los estudios sobre el terreno (Lowie, Radin, Malinowski y, sobre todo, Evans-Pritchard habían hecho olvidar la conocida postura de Morgan sobre religión primitiva, Métraux toma distancia también del *vértigo sagrado* de ciertos antropólogos conversos de Brasil, como la argentina Juana Elbein dos Santos y el francés Pierre Fatumbi Verger, autores de *Os* Nàgô *e a morte* (Petrópolis, 1975, Vozes), y *Orixás: deuses iorubás na Africa e no novo mundo* (Salvador, 1981, Corrupio), respectivamente, que, en plena secularización, parecen encontrar una salida para el vacío religioso de Occidente en las religiones afro-americanas.

En segundo lugar, las fuentes de información. Métraux habla de su largo contacto y de su *trabajo de campo.* Su primer contacto con el vudú fue en 1941, cuando la Iglesia católica, en una época de modernización de Haití, había iniciado una campaña contra la *superstición;* Métraux trató de hacer una "antropología de rescate", junto al escritor haitiano Jacques Roumain, que creo el Instituto de Etnología. Pero su mayor contacto fue a partir de 1944, cuando el Instituto *había salvado del fuego importantes colecciones e iniciado diversas encuestas sobre aspectos poco conocidos del vodú* y cuando el conoció a la sacerdotisa Lorgina Delorge. Métraux dice que ella:

> *respetaba a sus loa. (espíritus) y efectuaba sus ceremonias de acuerdo con la tradición que sus maestros le habían enseñado. Aunque a menudo estuviese fuera de sí y tomara, durante sus trances, un aspecto terrible, era una mujer excelente, acogedora y hospitalaria. Frecuente su santuario mucho más que los otros y así pude participar muy de cerca en la vida doméstica de un templo vodú… Aunque mostrándose muy discretos con respecto a ciertas ceremonias y a los ritos de iniciación, Lorgina y los personajes de su casa procuraron satisfacer mi curiosidad y siempre se preocuparon por avisarme cuando se iban a realizar ceremonias en el santuario. Mi docu-*

> *mentación se basa, pues, en gran parte sobre los informes obtenidos en la casa de Lorgina durante mis numerosas estadas en Haití (1963: 11-12).*

De 1948 a 1950 reside Métraux en Haití, como jefe de una misión etnográfica en el valle de Marbial, donde parecía que *la campaña antisupersticiosa había tenido un éxito casi completo* y donde él puede conversar con *voduístas "vergonzantes",* que le *enseñaron muchas cosas sobre la actitud de los campesinos hacia el vodú y sobre la leyenda dorada de esta religión* (1963: 12). Además, si bien Métraux había en su libro *antes que nada el vodú de la capital,* dice que *el vodú rural, que conocemos por Herskovits, me ha parecido muy semejante al que me es familiar* (1963: 13). Así, pues, se trata de una obra representativa, lo que es más importante por no haber, como dice Métraux, *una literatura sobre el vodú haitiano que sea comparable por su extensión y calidad con la que trata los cultos africanos en Brasil y en Cuba* (1963: 13).

En tercer lugar, la historia del vodú. Esta se inicia en la segunda mitad del siglo XVII con la llegada a Santo Domingo de los esclavos negros procedentes del Golfo de Benin, sobre todo de Dahomey y Nigeria. El vudú persistió por ser un culto familiar pues *cada linaje o sublinaje tiene sus dioses hereditarios que honra para atraerse su favor o evitar su cólera* y fue refugio y resistencia, pues *el culto de los espíritus y de los dioses, tanto como la magia, fueron para el esclavo al mismo tiempo refugio y una forma de resistencia contra la opresión* (1963 : 22-23). Naturalmente, todo esto se hacía de noche y en la clandestinidad. Métraux cita varios testimonios de esta persistencia del vudú y se refiere en particular a la *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie fraçaise de l'ile de Saint-Domingue* (Philadelphia, 1792, 2 vols.) de Louis Elie Moreau de Saint-Méry:

> *Sin embargo, es necesario esperar la obra monumental de Moreau de Saint-Mery, Description de la partie française de Saint-Domingue, escrita en los primeros años del período colonial, para encontrar la primera descripción detallada del vodú. Como ha sido citada a menudo, no daré más que un resumen… A la luz de nuestros conocimientos actuales, el texto de Moreau de Saint-Méry no deja ninguna duda sobre la existencia en Santo Domingo, hacia fines del siglo XVIII, de ritos y prácticas que no han variado nada hasta nuestros días. La autoridad del sacerdote, su traje, la*

importancia del trance, los dibujos trazados en el suelo son todos elementos familiares (1963 : 26-28).

En 1804 Haití se independiza de Francia. A lo largo de esta vida independiente muchos presidentes, sobre todo los que han tornado el poder por golpes de estado, *han sido acusados de vuduismo,* lo cual no es de extrañar, por tratarse de un país casi totalmente negro que habla el "creole". Por su parte, la Iglesia, a raíz del concordato de 1860 no se preocupó mucho del vudú y esperaba que los negros acabaran por cristianizarse, pero en 1940 comenzó una campaña intensa en contra. Cuando escribe Metraux ya hay más tolerancia hacia el vudú por el Estado y la Iglesia va a serlo más aún, a partir del Concilio Vaticano II y la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968), que verán en el vudú «semillas de la revelación».

En cuarto lugar, el trance, por el cual los haitianos dicen ser poseídos por un dios. Para Métraux *es un problema fundamental y* se pregunta si tales hechos son *verdaderos desdoblamientos de la personalidad, comparables a los que sufren ciertos histéricos, o son estados simulados que forman parte de un culto tradicional y responden a imperativos rituales?* (1963 : 111). Antes de responder, Métraux presenta algunas características y funciones sociales y religiosas del trance. La mayoría de los trances se dan en el transcurso de ceremonias religiosas y afectan a los agentes del culto **(mambo, hugan y hunsi),** aunque a veces también a simples espectadores visitantes; el trance es un componente regular y esperado del culto y su presencia no supone desorden, sino todo lo contrario; hay también posesiones colectivas, que se dan si *durante el desarrollo de la ceremonia se estimula la excitación de los presentes con ciertos efectos espectaculares: cuando las llamas surgen del alcohol quemado en honor de Ogú, o cuando los zin (ollas sagradas) impregnados de aceite se encienden súbitamente, o cuando estallan las pequeñas cargas de pólvora al llegar el dios* (1963: 111-112). Pero hay también trances durante la vida diaria.

En cuanto a las funciones, en *circunstancias profanas es posible determinar su papel psicológico. El trance equivale a veces a un mecanismo para huir del sufrimiento, o simplemente de la fatiga* (1963: 112). Tal función psicológica ha llevado a Bastide a una interpretación freudiana *(la posesión permitiría a la personalidad rechazada volver bajo una forma*

simbólica, "en una atmósfera de alegría y de fiesta, sin el carácter siniestro de que habla Freud", por medio de *"una confesión representada y no hablada, una cura motriz en la exaltación muscular de la danza, en lugar de una cura horizontal sobre un diván escondido en la penumbra de una cláinica"),* interpretación que a Métraux parece forzada, porque otorga excesiva *importancia a los impulsos individuales, mientras que el trance es más bien un imperativo ritual,* y porque la persona poseída tiene un comportamiento *rigurosamente fijado por la tradición y lejos de expresarse a sí mismo, el poseso se esfuerza en personificar a un ser mitológico, cuyo carácter les es, después de todo, extraño* (1963 : 115). Por eso, para Métraux, *la posesión no puede ser explicada sólo en términos de psicopatología* (1963: 116). Para él, como observador objetivo y cortes, la posesión que hacen los dioses ancestrales (vudús o loas) parecen auténticas y se explican por la atmosfera intensamente religiosa se crea en la celebración del ritual:

> *El estado de posesión se explica, pues, por el clima intensamente religioso de los medios vuduistas. La ubicuidad de los loa y sus encarnaciones son objeto de creencias tan profundas e indiscutidas que las posesiones son recibidas con menos emoción que la visita de un amigo. Una mujer se revuelca por el suelo, grita o se sacude y los espectadores se limitan a comprobar que ella tiene un loa. Esta fe es contagiosa: es compartida por una parte del clero francés de Haití que ve, naturalmente, en este fenómeno la mano del demonio. Algunos blancos cultos aceptan la posesión como una manifestación sobrenatural y prestan al vudú un interés que roza la fe. El observador objetivo pero cortes que frecuenta los santuarios está obligado a emplear expresiones que, de hecho, equivalen por su parte a autenticar las posesiones. No es posible, en efecto, mencionar la conducta de un poseído sin atribuirla al dios que se ha apoderado de él. Sería indecente hacer responsable al "caballo" de las acciones o palabras de su jinete invisible (1963: 120).*

Y en quinto lugar, el sincretismo. Métraux desarrolla este punto menos que los estudiosos del Brasil, como Bastide, y así parece que quiere exponer la religión negra haitiana en los cinco primeros capítulos, reservando al sexto la relación con el cristianismo. Así en el capítulo III sobre el mundo sobrenatural habla profusamente de los dioses y los espíritus en el vudú, mientras que sobre Dios, se limita a decir que, aunque los campesinos haitianos se bautizan en la Iglesia y hablan del

"buen Dios", éste es *un Deus otiosus, a lo sumo. No evoca al espíritu ninguna imagen precisa y está demasiado lejos para que dirigirse a él reporte alguna ventaja… La noción de Dios parece confundirse en el vudú con una fuerza impersonal y vaga, superior a la de los loa. Correspondería a lo que nosotros entendemos comúnmente por "fatalidad" o "naturaleza"* (1963: 69). Parece que este punto de la etnografía de Métraux no ha sido confirmada por otros estudiosos, por más que el culto este dirigido sobre todo a los vudús o loa. En el capítulo VI Metraux parte del testimonio de un campesino de Marbial: *para servir a los loa hay que ser católico* (1963: 279) y aborda la relación vudú-catolicismo con un enfoque que insiste mucho en la Iglesia institucional, aunque habla también de simbiosis:

> *La simbiosis entre el catolicismo y el vudú ha tenido por consecuencia un paralelismo muy estrecho entre los calendarios litúrgicos. Las fiestas de los loa coinciden a menudo con las de los santos que los representan: el día de Reyes está consagrado a ceremonias en honor de los loa Congo; durante todo el período de Cuaresma los santuarios vudú están cerrados y o se celebra en ellos ningún servicio; algunas veces también, durante la Semana Santa, los objetos de culto vudú –cántaros que contienen los espíritus, piedras de espíritus, emblemas de los dioses– están cubiertos con una sábana, como las imágenes en las iglesias católicas; en la época de Todos los Santos, los Guédé, genios de la muerte, vestidos de negro y de malva, invaden las ciudades y los campos, y los individuos poseídos por ellos se encuentran, no solamente en los santuarios, sino en el mercado, en las plazas públicas y en los caminos; la noche de Navidad es, como lo hemos visto, aquella en que el ritual vudú se despliega con mayor brillo (9163 : 284).*

No quiero terminar sin hacer un juicio crítico sobre Métraux. Este fue sin duda un gran estudioso de las sociedades y religiones indígenas y negras, para lo que le ayudo su formación etnológica francesa, su conocimiento de la antropología cultural americana y sus muchos años de vida en este continente. Completo este juicio con el de Wagley en el *Diccionario* de Sills:

> *Métraux fue además un investigador sensible e infatigable de las sociedades primitivas y rurales en América Latina. Publicó numerosas monografías y artículos sobre sus trabajos de campo, que abarcan un período de 25 años… Sus investigaciones más importantes en este sentido las realizo en el Chaco argentino y en Haití… Publicó también libros de divulgación y*

numerosos artículos en diversas revistas, la mayor parte en francos. Estos trabajos se basaron siempre en sus investigaciones bibliográficas y de campo. Lo mismo puede decirse de sus libros sobre la Isla de Pascua (1940, 1941), en los cuales rechaza el origen americano o asiático de las famosas esculturas de piedra y sostiene que los habitantes de la Isla de Pascua son física y culturalmente polinesios y que sus formas artísticas son de origen local (VII: 85).

3. Roger Bastide (1898-1974)

Este estudioso de las culturas afro-americanas y de los problemas limítrofes entre la sociología y el psicoanálisis nace en Nimes y muere en Paris. Obtiene el doctorado en letras. Entre 1938-1951 enseña en la Escuela de Sociología de la Universidad de Sao Paulo, lo que le permite realizar una larga investigación sobre las culturas afro-brasileñas. Desde 1951 enseña en la Escuela de Altos Estudios, donde fue también hasta su muerte Director del Centro de Sociología Psiquiátrica. Desde 1958 hasta su jubilación es profesor de etnología y antropología de la religión en la Sorbona.

Sus principales obras son: 1931 *Les problèmes de la vie mystique*, 1936 *Eléments de sociologuie religuieuse*. 1949 *Introducción a la Psiquiatría social* (México), 1950 *Sociología y psicoanálisis: las teorías psicoanalíticas aplicadas a la realidad social* (Buenos Aires, Compañía General Editora Fabril), 1958 *O candomblé da Bahia: o rito nagô* (Sâo Paulo, 1961, Brasiliana), 1960 *Les religions africaines au Brésil* (traducido como *Sociología de la religión*, Madrid, 1986, Júcar, 2 tomos), 1965 *Sociología de las enfermedades mentales* (México, 1967, Siglo XXI), 1967 *Las Américas negras* (Madrid, 1969, Alianza), 1970 *El prójimo y el extraño: el encuentro de las civilizaciones* (Buenos Aires, 1971, Amorrortu), 1971 *Antropología aplicada* (Buenos Aires, 1972, Amorrortu). Entre los aportes sucesivos de Bastide, merecen destacarse su análisis sobre la relación entre sociología y psicoanálisis, tema ampliamente discutido por la Escuela de Cultura y Personalidad de Estados Unidos, su estudio de la religión afro-brasileña y su teoría de la antropología aplicada. Voy a limitarme a los dos últimos puntos.

3.1. Estudio de la religión afro-brasileña

Sobre este tema, al cual dedicó muchos años de su largo trabajo de campo en Brasil, ha dejado Bastide tres libros (1958, 1960 y 1970). El primero, *O candomblé da Bahía,* de seis capítulos, es una clásica etnografía de esa religión africana, en su forma más tradicional, no contaminada de espiritismo, tal como se practica en Salvador, la capital colonial del Brasil. Según la tradición durkheimiana, Bastide parte del rito (cap. l), que se inicia con el sacrificio y la ofrenda matutinos y sigue con la celebración vespertina, que se prolonga hasta altas horas de la noche, que comprende el despacho *(padê)* en honor de Exu, el llamado de los dioses *(orixás),* las primeras danzas, la danza de los dioses y los ritos de salida y comunión. Luego Bastide presenta el conjunto de creencias, ritos, formas de organización y normas éticas sobre lo divino que dan un sentido trascendente a la vida, propios de la religión afrobahiana. Aunque este libro, como toda etnografía, no tiene cabida en esta historia, quiero poner el ejemplo del trance. Cuando los miembros del candomblé *(los hijos del santo)* danzan en honor de sus *orixás,* bajo el ritmo de los tambores y cánticos, van cayendo en trance y salen del salón para ser revestidos con los trajes de los *orixás,* por los que han sido poseídos y así retornan al salón. Según Bastide:

> *no son ya hijos e bijas de santo, sino los propios dioses encarnados que van a mezclarse un rato con sus adeptos brasileños. El ritmo de la ceremonia no se modifica; tienen lugar las mismas evocaciones de los orixás en el orden preestablecido, siempre con un mínimo de tres cánticos reglamentarios, con los mismos leit-motiv wagnerianos, ante un público lleno de fervor y de respeto. Los gestos, sin embargo, adquieren mayor belleza, los pasos de danza alcanzan extraña poesía. No son ya costureras, cocineras o lavanderas que danzan al son de tambores en las noches bahianas, sino que es Omulu recubierto de paja, Xangô vestido de rojo y blanco, Yemanyá con sus cabellos pintados de algas. Los rostros se metaformorfosearán en máscaras y perderán las arrugas del trabajo cotidiano, desapareciendo los estigmas de esa vida de todos los días, llena de preocupaciones y miserias. Por un momento se confundirán África y Brasil; se abolió el océano, se apagó el tiempo de la esclavitud. He aquí a los orixás presentes, saludando a los tambores, haciendo ika o dobale ante los sacerdotes supremos, danzando y a veces re-*

> *velando el futuro o dando consejos. No existen ya fronteras entre lo natural y lo sobrenatural; el éxtasis realizo la comunión deseada (1978: 26).*

Aunque Bastide se limita aquí a describir el hecho y hablar de la función social que puede cumplir el éxtasis en personas que subliman su situación marginal, en otra (1960) hace un análisis detallado y concluye que el trance, contra los que lo explican por problemas psicopatológicos o por impulsos inconscientes del individuo, *constituye en realidad un rasgo cultural, normal y obligatorio de las civilizaciones negras. Es una parte del ritual religioso y hasta el ritual mismo;* además, *constituye, según Metraux, una «comedia», o mejor un «drama litúrgico», controlado desde que aparece hasta que desaparece, en sus menores detalles, por el grupo social y por la tradición mítica ancestral* (1971: 516). Es la misma explicación culturalista de Herskovits[2].

Otro punto que merece ser presentado es la relación entre los «santos» o imágenes cristianas y los *orixás* africanos. Es sabido que los esclavos negros, como se vio en Métraux, al celebrar las fiestas patronales de un catolicismo, recibido más compulsiva que libremente, celebraban también danzas africanas, que, para el sacerdote católico, eran sólo la dimensión festiva de toda fiesta patronal, pero que permitieron conservar los viejos cultos africanos; estas danzas ante los «santos» en honor de los *orixás,* plantean la pregunta sobre la relación santo-*orixá.* Bastide la estudia en una obra (1960), presentando cuadros sobre la identificación del mismo *orixá* con distintos santos según las regiones (así, Oxalá es el Señor de la Buena Muerte, el Nino Jesús o Santa Ana), y trata de definir el sincretismo desde dentro:

> *Es decir, trata de reconstruir las constantes afectivas y mentales que caracterizan la psique del negro, cuando este identifica su vodun o su orixá con un santo católico; necesitamos intentar saber que sentimientos interiores o qué tipo de imágenes son las subyacentes en este sincretismo. Por nuestra parte, hemos dedicado la casi totalidad de la duración de uno de nuestros viajes a Bahía y a Recife, a la resolución de este problema; y sin embargo,*

---

2 Melville J. Herskovits, en *El hombre y sus obras* (1948), México, 1968, Fondo de Cultura Económica, dice que estas experiencias de posesión… no pueden ser consideradas en absoluto como anormales y mucho menos psicopáticas. Están moldeadas *culturalmente*, y a menudo inducidas por aprendizaje y disciplina (1968 : 81).

> *a medida que íbamos avanzando en la investigación, nos íbamos dando cuenta de que el problema planteado no existía desde el punto de vista del propio negro, de que se trataba de un falso problema. Habíamos razonado mediante la lógica del pensamiento occidental, basada en el principio de identidad y de no-contradicción; habíamos creído que a todo sincretismo externo debía corresponder un sincretismo psíquico, mientras que, por el contrario, el negro no percibía contradicciones allí donde nosotros sí, y el sincretismo psíquico, si bien es cierto que existe, toma formas muy diferentes de las del sincretismo externo –según veremos– con el que «a priori» lo considerábamos vinculado (1986: 533-534).*

3.2. Teoría de la antropología aplicada

Es sabido que la antropología aplicada anglosajona produce, durante el apogeo de los programas de desarrollo de la comunidad, manuales de tal disciplina, destinados a quienes trabajan en regiones interculturales o simplemente de culturas tradicionales que se modernizan, los cuales suelen tener cierta reflexión teórica sobre la disciplina y los problemas éticos que entraña su aplicación. Así los libros de Edward H. Spicer, *Los problemas humanos en el cambio tecnológico* (1952) (México, 1963, Editorial Letras), T. R. Batten, *Las comunidades y su desarrollo* (1957) (México, 1964, Fondo de Cultura) y Georges M. Foster, *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos* (1962) (México, 1964, Fondo de Cultura) pueden catalogarse de ese modo. Sin embargo, el libro de Bastide es una reflexión teórica sobre la antropología aplicada o, más exactamente, sobre las relaciones entre la ciencia y la práctica y se puede comparar con otro de Foster, *La antropología aplicada* (1969) (México, 1974, Fondo de Cultura). La razón del enfoque diferente de dichos manuales y el libro de Bastide quizás haya que buscarla en que la antropología francesa, a diferencia de la inglesa, no participó en el gobierno colonial, y a diferencia de la norteamericana, tampoco participó en los programas de ayuda técnica en los pueblos en vías de desarrollo. Bastide escribe su libro como estudioso del encuentro de las civilizaciones, en cuyo marco la antropología aplicada es un encuentro «dirigido».

Además, lo escribe en 1971, cuando ha entrado en crisis la antropología aplicada, que había nacido como tres décadas antes (Inglaterra, 1926, Instituto Internacional de Lenguas y Culturas Africanas; Estados

Unidos, 1934, Oficina de Asuntos Indígenas bajo John Collier; México y otros países americanos, 1940, Instituto Indigenista Interamericano). En efecto, la antropología aplicada entra en crisis al comienzo de los años setentas, cuando se consolida el proceso de descolonización (en África en un cuarto de siglo los países independientes pasan de 2 a 49), cuando la teoría del desarrollo es reemplazada por la teoría de la dependencia (los países en desarrollo no deben modernizarse con la ayuda técnica de los desarrollados, sino romper primero su dependencia de estos) y cuando el indigenismo se convierte en indianismo (los indios no deben integrarse a la cultura nacional, conservando los elementos validos de la suya, bajo la garantía de funcionarios del Estado, sino deben lograr cierta autonomía política para ser dueños de su propio destino). El libro de Bastide tiene catorce capítulos, que no puedo exponer en su totalidad, sino que me limito a dos puntos: su tipología sobre la antropología aplicada, liberal y socialista (cap. 4 y 5) y su concepto de antropología aplicada como ciencia teórica de la práctica (cap. 12).

1. Al exponer su **tipología de la antropología aplicada,** Bastide se pregunta en el capítulo tres que puede aportar a la antropología aplicada una teoría científica de la aculturación. Por eso, sin desarrollar este concepto, cosa que ha hecho en otros trabajos, recoge la definición del conocido *Memorandum (American Anthropologist,* vol. 38, 1936) de Redfiled, Linton y Herskovits:

> *La aculturación es el conjunto de fenómenos resultantes de que distintos grupos de individuos, pertenecientes a culturas distintas, entran en contacto continuo y directo, y de los cambios que se producen en los modelos (patterns) culturales originarios de uno o ambos grupos…; de acuerdo con esta definición, la aculturación debe ser distinguida del cambio cultural, del que no es más que un aspecto, y de la asimilación, que es tan sólo una de sus fases. Debe distinguírsela, asimismo, de la difusión, la cual, si bien se produce en todos los casos de aculturación, es un fenómeno que con frecuencia se produce sin necesidad de que existan contactos entre grupos culturales y, además, constituye un aspecto del proceso de aculturación (1972: 40).*

Luego Bastide formula, a partir de monografías relativas a contactos espontáneos entre grupos culturales, ciertas leyes o regularidades de tal contacto, con miras a su empleo en los programas de antropología aplicada, que son un contacto dirigido. Primero, presenta tres leyes so-

bre pautas aisladas: 1) *cuanto más extraña sea la forma de un rasgo cultural,* tanto más difícil es su aceptación, al no poder ser reinterpretado en la nueva cultura y así tener que funcionar como adición más que como sustitución; 2) *las formas son más transferibles que las funciones;* por eso, no es fácil introducir instituciones nuevas, si estas no cumplen la función de las antiguas; 3) *un rasgo cultural, cualquiera que sea su forma y su función,* se integra tanto mejor en otra cuanto más cerca este de los valores y significados de dicha cultura (1972: 46-47).

En segundo lugar, Bastide presenta las leyes del sistema global: 1) en la aculturación hay *reacciones en cadena,* pues la cultura es como un sistema y el cambio producido a un nivel, se extiende a otros; así, la introducción de maquinaria en la agricultura produce nuevas cambios económicos y sociales; 2) hay un concepto plural de *racionalidad,* pues *los sistemas sociales y culturales no son ilógicos: simplemente obedecen a una lógica diferente de la nuestra:* por ejemplo, el consumo suntuario en la sociedad tradicional, opuesto a la mentalidad capitalista; 3) hay una *resistencia* al cambio *como mecanismo de defensa cultural ante las influencias provenientes del exterior y que amenazan por igual el equilibrio de la sociedad y la seguridad afectiva de sus integrantes;* 4) tal resistencia toma dos formas, una al inicio, fruto de la endoculturación, y otra en la etapa final, que es una contra-cultura y toma formas de *nativismo, profetismo, mesianismo y milenarismo* que, aunque nacen como reacción contra la desorganización de la personalidad étnica, contienen ya bajo formas sincréticas elementos nuevos: por ejemplo, ciertos movimientos mesiánicos contra la evangelización (1972: 49-53).

Estas leyes rigen los tres tipos de aculturación: la espontanea, que por su naturaleza no es objeto de la antropología aplicada, la dirigida y la compulsiva. Bastide analiza las dos últimas, que son propias del mundo capitalista y socialista, respectivamente, en los capítulos cuatro y cinco. Los principios de la aculturación dirigida, bastante estudiada y promovida por la antropología anglosajona, son muy conocidos. Recojo algunos puntos: 1) se descubren *los líderes, que sepan estimular a la comunidad y orientar hacia el progreso, sea este económico o social,* evitando que los lideres, al cumplir su papel, creen una nueva dependencia, pues, según Bastide, *cuantas veces se quiso comenzar por la creación de una élite*

jamás se logró que esta sirviera de levadura para la masa (1972: 59-60). 2) se preparan equipos mixtos, compuestos por líderes del poder tradicional y personas dispuestas al cambio (ex-estudiantes, sindicalistas, etc.), que deben promover lo nuevo desde lo viejo; 3) se montan *proyectos piloto,* que permiten extender a otras comunidades las enseñanzas y técnicas recogidas en la comunidad modelo; 4) el trabajo es dirigido por un antropólogo, porque *es indispensable conocer la estructura de una cultura antes de emprender cualquier manipulación sobre ella* y para evitar los fracasos de la acción dirigida por otros especialistas (economistas, politólogos o agrónomos), que carecen de tal visión de conjunto (1972: 61). Bastide completa su exposición con un estudio de caso tornado de Redfield (1972: 58-69),[3] pero pueden servir también de ejemplo «Los fines de la acción indigenista en México» de Alfonso Caso, que orientaron la antropología aplicada en las regiones indígenas de México y de otros países del continente.[4]

Bastide cierra el capítulo cuatro preguntando si de estas leyes de la aculturación en el mundo capitalista se pueden sacar enseñanzas para la antropología aplicada. Parte de que se prescinde del problema de los fines y de que no se juzga la ideología del progreso sino los medios utilizados, y hace dos observaciones. Una es que *la antropología aplicada se*

---

3 En la obra *A Village that Chose Progress: Cham Kom Revisited* (Chicago, 1948), que sólo se entiende sobre el fondo de su obra anterior, *The Folk Culture of Yucatan* (Chicago, 1941). Bastide comenta sobre el cambio operado en Chan Kom: El balance, que en muchos aspectos parece negativo, no revela en realidad más que la lentitud –y no el fracaso– de los procesos de aculturación. Pese a los altibajos de la moda y al flujo y reflujo de los ideales «progresistas», los elementos de cambio siguen actuando; se ha alcanzado un punto donde el regreso es imposible. Los casamientos siguen siendo negociados, pero los jóvenes tienen un creciente poder de decisión en la elección de sus parejas; las mujeres aún se inclinan por permanecer dentro de casa, pero salen más que antes y se acostumbran a una mayor libertad de movimientos; los cambios culturales –por emplear la expresión de Redfield– no son muy notorios si se los confronta con los cambios sociales, pero por obra de la escuela los indios hablan ahora la lengua nacional de México, el español, factor de integración económica y político frente a los dialectos indígenas, que subsisten como factores de marginalización. No quedan, pues, más posibilidades que seguir adelante (1972: 68).

4 Alfonso Caso, *Indigenismo*, México, 1958, Instituto Nacional Indigenista, pp. 75-83.

integra en la antropología general, pues una y otra se valen de los mismos conceptos; a pesar de ello, *es un «arte aplicado» y no una «ciencia».* La otra es que tal antropología *se ubica en la esfera de los microorganismos –culturales y sociales– y no en la de los macroorganismos.* Tales «estudios de comunidad» son fruto de una antropología general anclada en el particularismo histórico; ahora bien, cuando esta reconoce que tales comunidades están sometidas a relaciones de poder con la sociedad mayor, e intenta formulaciones más complejas del cambio por cierto influjo del neo evolucionismo, tal reconocimiento e intento se reflejan en la antropología aplicada. Una prueba es la crítica de los estudiantes mexicanos en la reunión de la Sociedad para la Antropología Aplicada de 1969: *En México ha prevalecido, en materia antropológica, un género de estudios que en lo esencial se revela conservador y anacrónico: el estudio de la comunidad, y de la comunidad entendida como una realidad aislada, que tendría en si misma su propia dinámica* (1972: 72).

Frente al modelo capitalista, la antropología aplicada en el contexto socialista, que Bastide presenta en el capítulo cinco, tiene características opuestas: 1) el cambio se hace en las estructuras de la sociedad global y no en los microorganismos culturales; 2) no es democrático en el sentido occidental del término, sino básicamente político, y se expresa por las metas de una planificación, no meramente indicativa, sino impositiva; 3) los agentes del cambio no serán las personas de mayor edad y prestigio, sino las personas que tengan mayor conciencia de su explotación; 4) no hay que cambiar la cultura, sino la sociedad y sus relaciones de producción. Para Bastide, las modificaciones que se operan en las fuerzas de producción, como por ejemplo una nueva técnica,

> *entrañan paralelas modificaciones de las relaciones de producción… A su vez, la modificación de estas relaciones influye en las superestructuras; en consecuencia, se refleja al mismo tiempo en la mentalidad –ideas, actitudes, teorías– y en las instituciones –familiares, jurídicas, políticas, religiosas– ligadas con aquella. ¿Cuál es la derivación lógica de esto para la antropología aplicada? Muy sencillo: que no hace falta tocar la lengua, ni las culturas étnicas, sino ante todo –por no decir únicamente– se debe cambiar el régimen de producción, y todas las superestructuras vinculadas al antiguo régimen se modificarán en forma paralela o, si aún subsisten por algún tiempo por fuerza de la costumbre, pasarán a constituir un aspec-*

> *to «folklórico», carente de verdadera eficacia. En síntesis, la antropología aplicada norteamericana es «cultural»; la antropología aplicada rusa es «sociológica» (1972: 75).*

Aunque hoy, después de la caída de los socialismos de estado y del renacimiento étnico que hay en dichos países, nos extraña la seguridad del análisis marxista, Bastide se limita a presentar la antropología aplicada socialista y a contraponer esta la capitalista. En efecto, esta supone que las fuerzas de cohesión en una sociedad son mayores que las de disolución, que la sociedad es parte de la cultura, pues las relacione Sociales son parte de las normas, y que el progreso debe lograrse en favor de todos con el menor costo posible; en cambio, la antropología aplicada socialista supone que las sociedades están llenas de contradicciones, porque la masa es expropiada por los grupos privilegiados; que la cultura (superestructura) es parte de la sociedad (estructura social de producción), y que el progreso cuesta caro y no puede lograse también para los explotadores. Luego Bastide añade:

> *Aunque los principios rectores de la dos aculturaciones planificadas sean tan opuestos y las estrategias de desarrollo derivadas de ellos tan distintas, se advierte que en las realidades del cambio, tal como se producen, no existe gran diferencia. Y no podría haberla, ya que con los principios estamos en el terreno de las ideologías, pero los hechos obedecen a leyes que la ciencia debe aplicarse a descubrir. Cualquiera que sea la acción de los hombres, así parta de un extremo como de otro, de la comunidad aislada o de la globalidad humana, «no se triunfa de la naturaleza más que obedeciéndola»; de otro modo, la naturaleza se rebela contra el hombre… El hombre no es un taumaturgo ni un dios. Y su primera cualidad, que actualmente exhibe una tendencia a perder, debería ser la modestia: puesto que hay leyes, es preciso obedecerlas y, antes que nada, descubrirlas (1972: 79-80).*

Para confirmar esto en la antropología aplicada socialista, Bastide recuerda ciertos casos de reinterpretación. Un ejemplo. Cuando el Estado soviético impuso en las repúblicas del Asia Central los koljoses y sovjoses de su economía planificada, los antiguos linajes reaparecieron dentro de la nueva organización, y cuando estos fueron suprimidos por una nueva imposición, los conflictos entre grupos se multiplicaron y la productividad fue aún menor.

2. Pasando ya al **concepto de antropología como ciencia teórica de la práctica,** Bastide primero resume los dos modelos de su tipología, por el concepto de ciencia y arte que entrañan, y luego presenta una tercera posición. Así puede hablarse de tres tipos de antropología aplicada: a) liberal: es un arte racional no empírico, basado en una ciencia objetiva, que explica los hechos separando los juicios de valor de los juicios de realidad; b) marxista: es una ciencia de la praxis, que explica los hechos totales, pues los juicios de valor y de realidad no se pueden separar; c) posición de Bastide: es una ciencia y no un arte, una ciencia teórica de la práctica, basada en el método comparativo y que separa los juicios de valor de los de realidad. Transcribo la formulación de Bastide:

> *1. La concepción llamada «liberal» (por el nombre de la época en que hizo su aparición), que distingue entre ciencia –objetiva, desinteresada, preocupada por describir los hechos con prescidencia absoluta de juicios de valor– y arte, que está siempre orientado por valores y cuya meta es la realización de ciertos fines, lo cual le demanda, sin embargo, apoyarse en los conocimientos previos que la ciencia le proporciona. De acuerdo con esta concepción, la única que merece el calificativo de disciplina científica es la antropología general; la antropología aplicada no puede ser más que un arte al servicio de la política…; un arte racional y ya no empírico, pero arte al fin.*
>
> *2. La concepción más moderna, que presentamos como surgida del marxismo y que liga el pensamiento a la acción. Lo verdadero no es lo que es, sino lo que hacemos. Los juicios de realidad no pueden ser separados de los juicios de valor. Y, por lo demás, basta que pensemos una situación para que ya estemos comenzando a transformarla. En esta nueva concepción la antropología aplicada se convierte en ciencia; ciencia de la praxis, reformadora o revolucionaria…*
>
> *3. …una tercera concepción de la antropología aplicada, que ve en ella (como la segunda de las dos anteriores) una ciencia y no un arte, pero (y esto nos aproxima a la primera concepción) una ciencia teórica, y que de ningún modo, aunque ulteriormente la política extraiga de ella un arte, puede ser identificada con el arte (1972: 163-164).*

Recojo algunas razones de Bastide en favor de esta tercera posición. En primer lugar, contra el modelo liberal, aduce la crisis epistemológica, producto de *hallazgos marxistas y freudianos, y de la aparición, con ellos, de los conceptos de racionalización, mistificación, reificación y*

represión, por los que parece que ya no puede hablarse de un ser libre que juzga sólo por el principio de la realidad, *ajeno a las pulsiones de su inconsciente y de los intereses de clase nacional o de grupo étnico* (1972: 148). Yo pienso que, aunque los aportes de Marx y de Freud han sido importantes para el problema de la objetividad, es sin duda exagerado decir que, al admitir tales condicionamientos sicológicos e ideológicos, no se puede conocer la realidad.

En segundo lugar, contra el modelo marxista, Bastide juzga que es erróneo imaginar –apartándose de Marx, que quería conciliar la *praxis* con las leyes científicas– que, si hay obstáculos en la planificación, hay que sortearlos, pues se deben a la acción «impredecible» de hombres interesados y no a que haya obstáculos culturales «predecibles» que pueden reducirse a leyes. Por eso, para Bastide, hay que integrar tales obstáculos, que son predecibles, por medio de las leyes de *la antropología aplicada –al menos algunos de ellos– como rebelión de los hechos contra sus manipuladores* (1972: 163).

En tercer lugar, Bastide apoya su propia posición con ejemplos, tornados de la economía, la medicina y la educación. Me limito al ejemplo del mercado. Para la economía marginalista liberal el mercado es *un dato ineluctable del mecanismo de la distribución de bienes,* que el economista sólo describe y explica; en cambio, para la economía socialista, que emprendió la tarea de planificar el mercado para racionalizar la economía, éste reflejaba ya, no el simple juego de la oferta y la demanda, sino también el influjo de las decisiones políticas; así le permitió a la economía corregir errores, pese a lo cual esta *no se constituyó como arte, sino que mantuvo, ciertamente, su carácter de ciencia: ciencia teórica de la práctica, y de ningún modo ciencia aplicada a la práctica* (1972: 165).

Sintetizando el pensamiento de Bastide sobre este tema, puede decirse que la antropología aplicada es una rama de la antropología social, como la medicina clínica lo es de la científica, y que analiza los cambios planificados o la práctica social dirigida, por medio del método comparativo, como la antropología general estudia los sistemas de parentesco o las instituciones económicas. En el último capítulo Bastide hace una síntesis todavía más clara entre su postura y la antropología aplicada clásica, liberal o socialista:

> *Ahora, creemos, se puede apreciar con claridad mucho mayor la oposición existente entre la antropología aplicada clásica –es decir, práctica– y la antropología aplicada como ciencia teórica de la acción humana, sus leyes y sus límites. La primera, en efecto, entiende que la resistencia al cambio proviene del medio en que actúa y no de la antropología, con lo cual deja de lado toda una parte de la teoría de la acción que nos parece de enorme importancia: la teoría de las motivaciones del experto o el ingeniero social, de sus fines ocultos, y el análisis de la razón o de la ciencia occidental como una forma ideológica del funcionamiento del espíritu humano. Además, esas resistencias serán para ella, dado que se niega a juzgar los justificativos de su proyecto modificador de las cosas, productos de la afectividad, los prejuicios y la superstición y, con un sentido maniqueo de la realidad, de la antirazón. En resumen, el obstáculo ya no es un elemento que deba ser integrado sino, por lo contrario, una dificultad que corresponde eliminar, sea por habilidad y astucia (tipo de planificación occidental), sea por la fuerza (tipo de planificación soviética). A la inversa, nosotros abogamos para que esta antirazón sea integrada en la construcción del hombre planificador, integración que, al darle un «sentido» a esta antirazón, y al ligarla a todo un conjunto de interrelaciones, la «racionaliza» (1972: 204).*

Quiero, como es habitual, terminar con un breve juicio sobre la obra de Bastide, sobre todo en el marco de este capítulo dedicado a los estudios sobre América Latina. Fuera de los estimulantes estudios limítrofes entre sociología y psicología, que no he presentado, Bastide hace dos buenos aportes a nuestra disciplina. En primer lugar, se convierte en un clásico de los estudios de la religión afro-americana, no sólo por su excelente etnografía, sino por situar dicho estudio en el marco más amplio del encuentro de las civilizaciones, a pesar de las peculiares condiciones en que llega a América la cultura africana; esta, en efecto, no es traída por un pueblo organizado, sino por individuos arrancados de su mundo social, que tratan de rehacer en el exilio de la esclavitud su visión del mundo y su memoria colectiva. En segundo lugar, es importante la teoría de Bastide sobre la antropología aplicada que ubica a esta, no en el plano de la simple técnica de sabor desarrollista que tenía en ciertos antropólogos culturales de Norteamérica, sino en el de una disciplina académica, que se nutre del amplio material analítico producido en el encuentro de civilizaciones en los más diversos contextos políticos.

4. Jacques Soustelle (1912-)

Es un francés bastante polivalente, como etnólogo, historiador, profesor universitario y político. Desde 1929 estudia en la Escuela de Altos Estudios y en el Instituto de Etnología de París con Mauss y con Rivet. Soustelle ha dejado un testimonio de sus dos maestros en su libro *Los cuatro soles. Recuerdos y reflexiones de un etnólogo en México* (1967), donde conservo el subtítulo original, pues la traducción castellana ha subtitulado: Ori*gen y ocaso de las culturas*, para enfatizar más el análisis del último capítulo. Recojo dicho testimonio, a pesar de su extensión, porque vale también para otros antropólogos de la Escuela Francesa. Comienza por Mauss.

> *Prodigioso erudito y pensador genial, ejerció una profunda influencia sobre toda una generación de investigadores. Por una curiosa paradoja, este hombre que no trabajo jamás sobre el terreno, que fue el último y el más grande de los armchair anthropologists, supo lanzarnos por todas las pistas del mundo, provistos de reglas y consejos que fueron para nosotros el más precioso de los viáticos: "¿Dónde? ¿Quién? ¿Cuándo? ¿Cómo? ¿Qué? ¿Con quién? ¿Para quién? ¿Por qué?". Todos sus antiguos alumnos se acuerdan de esta antigua letanía con la que comenzaban sus instrucciones con vistas a la investigación etnográfica… En ningún sitio Marcel Mauss se mostraba más auténtico que en los "seminarios" de la Escuela de Altos Estudios, en una de esas salitas polvorientas y anticuadas de la Sorbona, donde yo, unos cuantos años más tarde, dirigiría a mi vez los trabajos de mis estudiantes. Estábamos allí, pocos en número (una media docena casi siempre), agrupados en torno suyo, junto a una mesa incomoda sobre la que había puesto un libro que comentaba. Preguntas y respuestas se intercambiaban; él se animaba, sacaba con profusión del tesoro ilimitado que llevaba en si hechos y ejemplos, y era maravilloso contemplar, por así decir, en estado naciente aquel vigoroso pensamiento soberanamente libre, ágil y poderoso… Nuestra iniciación en las ciencias del hombre se completaba con cursos y trabajos prácticos de prehistoria, paleontología, lingüística. El estudio de la antropología física nos llevaba al laboratorio del museo, en la calle de Buffon; el de la etnografía, al museo del Paul Rivet, que reinaba a la vez en aquel laboratorio y aquel museo…, que debía llamarse Museo del Hombre a partir de 1937… Paul Rivet poseía el don de conferir a toda cuestión que expusiera una claridad meridiana. Si el pensamiento de Mauss podía compararse a una hoguera capaz de lanzar altas llamas y asimismo nubes*

> *de humo, el de Rivet se parecía más bien a una lámpara que proyectara una viva y sosegada luz… Sin duda fue para mí y para algunos otros una gran suerte poder beber al mismo tiempo en aquellas dos fuentes: el pensamiento enciclopédico de Mauss, la ciencia metódica y el pragmatismo organizador de Rivet. Cierto es que aquellos dos grandes hombres no eran ni el uno ni el otro de trato fácil; Mauss se parapetaba a menudo tras una muralla de brumas, a pesar de que a veces se mostraba con una campechanía que desarmaba. Rivet yuxtaponía a un intelecto vasto y claro, un carácter desigual y apasionado. Pero ¡qué suerte haberlos encontrado! Con el segundo, al correr de los años, debía ligarme un afecto que no se rompió más que con la muerte (1969 : 20-26).*

Durante dos años (1932-34) hace trabajo de campo en México, que se convierte en su gran teatro de investigación, aunque visita también distintas zonas de África y Oceanía (África del Norte, el Sahara, África Negra, Polinesia y Nueva Caledonia). No hay que olvidar que, además de su enseñanza en la Escuela de Altos Estudios y de sus investigaciones, Soustelle desempeñó cargos en la política. Así estuvo en el gobierno de Argelia, lo que da más autoridad a su polémica *Carta abierta a las víctimas de la descolonización (*1973), muy crítica con los resultados de esta y con cierta lectura que se hacía de ella en Europa en nombre de la libertad; también fue ministro de los Territorios de Ultramar y por eso pudo comprobar en Nueva Caledonia el aprecio de los canacos a su antiguo pastor, Maurice Leenhardt, quien, vuelto a Francia, fue maestro de Soustelle (1969: 60).

Las principales obras de Soustelle son: 1936 *México, tierra india* (México, 1971, Sep-Setentas), 1937 *La familia otomí-pame el México central* (México, 1993, Fondo de Cultura Económica), 1940 *El pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos* (Puebla. 1959), 1955 *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista* (México, 1956, Fondo de Cultura Económica), 1956 *Aimée* Aimée et Souffrente Algérie, 1966 *L'art du Mexique ancien.* 1967 *Los cuatro soles.* (Madrid, 1969, Guadarrama), 1970 *Les Aztèques.* 1973 *Carta abierta sobre el tercer mundo* (Buenos Aires, 1973, Emecé), 1979a *Los olmecas* (México, Fondo de Cultura Económica, 1974b *El universo de los aztecas* (México, 1982, Fondo de Cultura Económica), 1982 *Los mayas* (México, 1988, Fondo de Cultura Económica). Como se ve, el tema de estudio de Soustelle a lo largo

de medio siglo son las culturas y civilizaciones mesoamericanas en el presente y, sobre todo, en el pasado, que voy a exponer:

Las culturas y civilizaciones de Mesoamérica

Soustelle, en sus dos primeros años en México, hace un estudio fundamentalmente etnográfico y sincrónico de los otomíes de la meseta central y de los lacandones selváticos del sur de Chiapas; luego se orienta al estudio etnohistórico y diacrónico de las grandes civilizaciones mesoamericanas. El mismo cuenta su itinerario académico en *Los cuatro soles* (1967):

> *Si los otomíes de la antigüedad, obstinadamente campesinos, no dejaron ni monumentos, ni esculturas, ni escritos, no sucede lo mismo con la mayoría de las otras etnias, los mayas, los zapotecas, los aztecas especialmente. Al estudiar los lacandones, me tuve necesariamente que remontar a los mayas, sus antepasados; más tarde, fue la civilización azteca la que me atrajo por la fascinación que ejercen su arte, su lengua, su organización social y política, su pensamiento mítico y teológico. A pesar de las destrucciones, la abundancia de vestigios y documentos sigue siendo prodigiosa. Desde antes de la segunda guerra mundial había emprendido investigaciones que las vicisitudes de la vida pública entorpecieron pero no interrumpieron, para finalmente favorecerlas de nuevo. Conozco pocas cosas que aporten al que las realizan tantas satisfacciones intelectuales, sobre todo si se tiene cuidado, como la realidad invita a hacer, que volver a colocar a esta civilización, forma de síntesis tardía, en el conjunto del que ella fue la última manifestación (1969: 180-181).*

El libro de *Los cuatro soles*, que refine su material etnográfico y etnohistórico, tiene más pretensiones teóricas y se orienta al nacimiento y caída de las civilizaciones, en la línea desarrollada por Spengler, Kroeber y Toynbee. Al hablar del aporte de Soustelle sobre el mundo mesoamericano, presento su trabajo etnográfico, luego sus estudios de etnohistoria y al fin su reflexión sobre el desarrollo de las civilizaciones:

1. El primer fruto de los dos años de trabajo de campo de Soustelle fue su libro *México, tierra india* (1936), que tiene sabor de diario de campo y que narra, con un lenguaje vivo en el que afloran todos sus sentimientos, los incidentes de los dos años que pasó en la meseta central, para establecer la frontera cultural de los otomíes y otras tribus

emparentadas (mazahuas, matlaltzincas y panes-chichimecas), que era el tema de su investigación que llevó a México, y en el inesperado viaje a la selva lacandona. Dice Rivet en el prólogo, destacando la observación participante, que *es un libro sincero sobre México y que Soustelle ama a dicho país y sus habitantes, o más bien, ha aprendido a amarlos al comprenderlos…; en cada página, al lado del sabio que observa y anota, aparece el hombre que se divierte y se conmueve. La penetración del espíritu igual a la generosidad del corazón* (1971: 11-12). Quiero señalar cuatro puntos de este trabajo de campo.

En primer lugar, Soustelle, siguiendo la norma de la tradición antropológica, comienza por aprender la lengua otomí. Lo hace pasando innumerables horas en casa de su fiel informante Bonifacio, lo que le permite familiarizarse también con la cultura y las formas propias de un pueblo antes extraño:

> *Se cohibió el buen Bonifacio, sin embargo, seguro de sí mismo como está siempre, cuando le pedí que fuera mi profesor de otomí. Convinimos en un precio y comenzamos desde luego. Guardo todavía, en un rincón de mis armarios repletos de papelotes, el primer cuaderno que llene en El Sitio. Según las técnicas clásicas comencé con las partes del cuerpo: "¿Cómo dices la cabeza?"… Desde la tercera página aparecen ya pequeñas frases, esas frases que constituyen lo esencial de la conversación entre los otomíes: "mi maicito está maduro", o bien "voy a trabajar mi raíz", o aún "mi maíz esta chiquito", pues toda la vida de los otomíes gira alrededor del maíz, de su crecimiento, de la lluvia o de la sequía (1971: 45).*

En segundo lugar, una vez que Soustelle conocía *razonablemente el otomí* y un poco de mahahua, preparo su largo recorrido por el México central para señalar la frontera cultural otomí. Para ello, hubo que buscar mapas, organizar el viaje, con los medios de comunicación de los años treintas, por la meseta, establecer contactos, en lo cual se ayudó de una credencial del ministro de Educación, y evitar las suspicacias producidas por los «extranjeros» (Soustelle y su esposa Goergette, que hacía sus propias investigaciones), contra quienes alguna vez hubo órdenes de prisión por el clima político del México postrevolucionario:

> *No cuento, por ahora, las dos visitas a los lacandones en el extremo sur de México. Sólo para aplicar nuestro plan de trabajo en la meseta central, hemos recorrido más de diez mil kilómetros, la mayor parte en coche, el resto*

> *en tren, caballo, a pie, y casi me atrevería a decir que de rodillas, cuando pienso en aquel mortal trayecto de Jacala a Jiliapan, a lo largo de barrancas sobrecalentadas, donde creí desplomarme más de tres veces. Hemos surcado en todos sentidos los estados de México, Michoacán, Guanajuato, Querétaro, Puebla, Tlascala, San Luis de Potosí, Hidalgo; el área de los otomíes y tribus emparentadas es enorme, y queríamos fijar sus fronteras. Con mapas insuficientes, informes a menudo falsos, partíamos al asalto de sierras gigantescas, durmiendo en las aldeas, reanudando la marcha al alba para detenernos por la noche. Aun las obras de los "especialistas" nos extraviaron más de una vez; sin querer atentar contra la memoria de don Manuel Orozco y Berra, el gran historiador mexicano, debo indicar aquí que le debemos el haber atravesado una parte de la Sierra de Puebla en estación de lluvias y haber estado a punto de ser aprehendidos, por buscar a un grupo de otomíes que nunca existió allí (1971: 65).*

En tercer lugar, el libro proporciona buena información sobre la situación del indio y el naciente indigenismo postrevolucionario. Así Soustelle alaba al maestro rural *(verdadero fermento del México de hoy)* (1971: 169) y las Misiones Culturales, equipos polivalentes que recorrían los pueblos haciendo desarrollo de la comunidad con la mística de los viejos misioneros; habla de su relación con Manuel Gamio, padre del indigenismo mexicano, quien le introdujo en la zona otomí; presenta a los caciques, que seguían ejerciendo su poder al margen de la ley, y hace un cuadro vivo de las relaciones interétnicas entre los pueblos ladinos y las comunidades indígenas (ciudad metrópoli y comunidades satélites, según la terminología usada por Aguirre Beltran,[5] al analizar las relaciones sociales en las zonas indígenas de los Altos de Chiapas). Transcribo, como ejemplo, su descripción de las relaciones interétnicas en Ixtlahuaca, pueblo cercano a su centra de operaciones, San José de El Sitio:

> *Volvamos a Ixtlahuaca. La gran especialidad de la gente que vive allí consiste en no producir nada. Imaginad que la aldea fuera barrida una noche por un ciclón: a la mañana siguiente nada esencial faltaría al Estado de México ni a la Republica. Población de intermediarios, de mercaderes y, con gran frecuencia, de usureros. Los indios viven de la tierra y ellos viven de los indios. Para no citar más que a uno, el sirio presta sobre las cosechas*

5 Gonzalo Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación* (1957) y *Regiones de refugio* (1967).

> *futuras; lo mismo hacen, por lo demás, todos los tenderos. El tipo de interés es exorbitante, o mejor dicho, no reinan en esto sino la fantasía y la arbitrariedad. El indio tiene leyes para su protección, pero las ignora y un buen día le embargan su casa, su carnero, su burro. Le compran su maíz muy barato y se lo revenden muy caro. Yo vi a un tendero prestar cincuenta centavos (2 francos) por un vestido de mujer, de lana, que exige un mes de trabajo y que el menos curioso se compra por tres o cuatro pesos. En suma, Ixtlahuaca está en medio de los campos como un chupadero que absorbe lo que produce el campesino; las notabilidades de que he hablado no tienen palabras suficientes para expresar su íntimo sentimiento de superioridad sobre estos "inditos" que son lo bastante tontos para caer en las redes que le tienden. Rara vez he visto llevada a un grado tan alto, como entre esta gente, la soberbia de "la gente de razón", según el título que se dan a sí mismos los criollos y los mestizos por oposición a los indígenas (1971: 36-37).*

Y cuarto lugar, Soustelle analiza la participación de los otomíes en la revolución mexicana, cuya fase más sangrienta había terminado y cuya fase política más radical acababa de iniciar Lázaro Cárdenas (1934-1940). El contrapone la participación del campesino náhutl del Estado de Morelos tras el mítico Emiliano Zapata con la de los otomíes:

> *La posición de los otomíes durante la revolución fue un tanto particular. Relativamente pocos de ellos eran peones de las haciendas. Como eran ellos sin contradicción los que ocupaban las peores tierras, los dejaron relativamente tranquilos, mal viviendo entre su maíz y sus magueyes, sin irrigación, sin defensa contra la sequía. No iban, pues, a lanzarse a la revolución, como lo hicieron muchos otros, para salir de la condición de semiservidumbre en que los grandes propietarios territoriales mantenían a sus peones. Se quedaron a un lado en sus montañas, preguntándose qué harían, mientras que la gente de Morelos, tierra rica en manos de los* ***latifundistas*** *exploradores, se arrojaban a cuerpo descubierto a la lucha detrás de Zapata… La revolución de los peones sin tierra no pudo suscitar la revolución de los campesinos miserables y de los montañeses cerrados y prudentes, de cabeza fría, que son los otomíes (1971: 141).*

Sin embargo, el libro *México, tierra india* (1936) era sólo un preludio para la obra *La familia otomí-pame del México central* (1937), que sistematiza y analiza el material recogido en el campo, tanto lingüístico como etnográfico; fija las relaciones internas entre los distintos grupos otomia-

nos y traza un valioso mapa de su distribución por localidades, para llegar a una conclusión, que se basa sobre todo en los datos lingüísticos:

> *La certeza de que los otomíes, los mazahuas, los matlaltzincas y los pames-chichimecas pueden ser reunidos en un sólo conjunto. Ningún documento histórico, ninguna consideración antropológica o etnográfica nos permite seguramente vincular estas naciones entre sí. Sólo por el estudio de sus lenguas pensamos haber demostrado el parentesco de estas tribus diversas; hemos visto que, en algunos puntos, el pame-chichimeca se acerca más al matlaltzinca que las lenguas centrales, otomí y mazahua, lo cual concuerda enteramente con nuestra tesis general. Una vez establecidas estas relaciones de parentesco, la familia otomí-pame así constituida se convierte en una de las más importantes de México, tanto por la extensión de su territorio como por la cantidad de sus representantes y por su antigüedad (1993: 546).*

2. El segundo campo de interés de Soustelle son las grandes civilizaciones mesoamericanas. Su viaje a los lacandones, etnia selvática de Chiapas, que ha pasado a la historia mexicana por su irreductibilidad ante el avance primero de España y luego del México independiente, y que hoy se ha hecho célebre porque su territorio es el centro de operaciones del grupo rebelde del Subcomandante Marcos, llevo a Soustelle al estudio de los mayas, que parecen ser antepasados de los lacandones. En 1982 Soustelle publica su libro sobre *Los mayas*, que es una excelente síntesis de dicha civilización y que estudia los mayas y las tres regiones de su territorio, las ciudades clásicas (Tikal, y Copan, las de la cuenca del Usumacinta y las de Yucatán), la decadencia y renacimiento maya, los aspectos de la cultura maya y los últimos siglos y conquista española, para presentar al fin los buscadores del mundo maya hasta la arqueología científica. Me limito a recoger la opinión de Soustelle sobre el **enigma del hundimiento maya,** tema relacionado con su reflexión en torno al inicio y fin de las civilizaciones.

Parte de que el ritmo de inauguración de templos y estelas disminuye a partir de fines del siglo VIII, cuando hay aun 19 inauguraciones fechadas, hasta principios del siglo X, cuando sólo hay dos, y se hace la clásica pregunta:

> *¿Qué ocurrió durante esos 119 años? ¿Cómo explicar que una civilización vigorosa fuertemente original, que había llegado a un alto grado de perfeccionamiento intelectual y artístico, haya desaparecido de manera tan com-*

> *pleta? ¿Sucumbió al asalto de los elementos o de otras sociedades humanas? ¿O bien se derrumbó porque se hallaba oculto en sí misma un germen de destrucción? Todas esas preguntas se han planteado y discutido desde hace decenios y decenios (1988: 123).*

Aunque Soustelle no pretende resolver el enigma, descarta ciertas hipótesis, como la apocalipsis de terremotos o epidemias, por falta de indicios arqueológicos o en inscripciones o tradiciones, y la invasión o la guerra de otros pueblos, porque, aunque haya indicios de presencia foránea en los restos arqueológicos, no la hay para explicar un cambio tan profundo. Luego plantea causas internas a la sociedad maya, como el desequilibrio entre los recursos alimentarios de una agricultura de maíz de roza y quema y la creciente población, y la desintegración progresiva de la sociedad maya, porque los sacerdotes, inmersos en tareas espirituales e intelectuales, se alejan de la vida cotidiana, o por las querellas de los militares después de suplantar a los sacerdotes:

> *Es posible imaginar que la masa campesina, cansada de suministrar su trabajo, el producto de sus campos, la fuerza de sus brazos, sea a una élite intelectual perdida en las nubes, sea a jefes guerreros proclives a las aventuras, poco a poco haya dejado de asumir la parte que le correspondía tradicionalmente en la sociedad. La palabra "huelga" sería demasiado fuerte y demasiado moderna; una especie de secesión, con frecuencia pasiva, que de vez en cuando tomaba forma de revueltas o de levantamientos campesinos, bien pudo prolongarse y agravarse de generación en generación durante esos 120 años fatales. Otros factores se combinaron sin duda para hacer irreversible la decadencia: disminución del comercio, inseguridad vinculada al belicismo, exilio o "reconversión" de la élite intelectual, empobrecimiento de los artesanos, los escultores, los pintores, los talladores, los alfareros. A partir de cierto grado de desintegración, el proceso se acelera irresistiblemente (1988: 126).*

Si Soustelle dedica a los mayas una excelente síntesis, sus estudios sobre los antiguos mexicanos, sobre todo, olmecas y aztecas, son mayores, por el número de libros que les consagra. En efecto, el ofrece una visión muy completa sobre el pensamiento cosmológico, la vida cotidiana, la política, la religión, el arte, etc. de dichos pueblos. Voy a referirme a dos puntos, que han sido muy discutidos. Uno, la noción de espacio y tiempo, tema tan propio de una antropología de sesgo filosófico como la

francesa, que parece similar a la de la cultura andina. En 1939 Soustelle pronuncia una conferencia en el Colegio de Francia, republicada en El *universo de los aztecas* (1979), que concluye así:

> *El pensamiento cosmológico mexicano no distingue radicalmente el espacio del tiempo; sobre todo, se niega a concebir el espacio como un medio neutro y homogéneo, independiente del desarrollo de la duración. Se mueve en medios heterogéneos y singulares, cuyas características especiales se suceden según un ritmo determinado, y de una manera cíclica. Según dicho pensamiento no hay un espacio y un tiempo, sino espacios-tiempos en que se hunden los fenómenos naturales y los hechos humanos, impregnándose de las cualidades propias de cada lugar y de cada instante. Cada "lugar-instante", complejo de sitio y de acontecimiento, determina de manera irreversible y previsible todo lo que en él se encuentra. El mundo se asemeja a un decorado en el que unas pantallas coloreadas, movidas por una máquina infatigable, proyectaran reflejos que se sucedieran y se sobrepusieran unos a otros indefinidamente y en un orden inalterable. En semejante mundo, el cambio no se concibe como resultado de un devenir más o menos desplegado en la duración, sino como una mutación brusca y total: hoy, es el Este que domina, mañana será el Norte; hoy aún vivimos en un día fasto, y pasaremos sin transición a los nefastos días nemontemi. La ley del mundo es la alternancia de cualidades distintas, netamente marcadas, que dominan, se desvanecen y, eternamente, reaparecen (1982: 174-175).*

El otro punto es la explicación del gran número de sacrificios humanos realizados en la cultura azteca, que tanto llamo la atención de los cronistas españoles y que fue esgrimido más de una vez como legitimación de la conquista española. Es sabido, como lo afirma González Torres,[6] que *gran parte de los pueblos que sacrificaron seres humanos lo hicieron únicamente durante los momentos de crisis graves y con una periodicidad regular, pero muy amplia, y las victimas en general eran muy pocas y* que la excepción a esta regla fueron *los mexicas y algunos otros pueblos mesoamericanos, como los tlaxacaltecas y los huexotzincas, los que sacrificaron hombres en cantidades tan grandes y con tanta frecuencia* (1994: 303). Soustelle aborda este tema expresamente en su síntesis sobre Tenochtitlan en su libro de *Los cuatro soles* (1967) y lo hace, tratando

6 Yolotl González Torres, El sacrificio humano entre los mexicas. México, 1994, Fondo de Cultura Económica, 2a edición.

de descubrir el universo mental que hizo posible la generalización de una práctica tan contraria al instinto de conservación humano. Soustelle comienza por rechazar la *tendencia psicológica innata a la crueldad*, que cree encontrar en la *obsesión maníaca de sangre y de tortura* de Lévi-Strauss en *Tristes trópicos*: recuerda que no se puede hablar de un gusto por infringir la tortura, pues el prisionero que era destinado al sacrificio aceptaba estoicamente su suerte, que en la mayoría de los casos se drogaba a las víctimas para atenuar el dolor y que las víctimas, ataviadas con los ornamentos de la divinidad en cuyo honor se celebraba el culto, tenían conciencia de que iban a reunirse con el dios solar. Luego expone su opinión:

> *Nos vemos obligados a comprobar que la extensión de los ritos sangrientos en México, lejos de desprenderse de una crueldad innata y que habría ido agravándose, coincide por el contrario con una evolución social y cultural marcada por la dulcificación de las costumbres… Sin embargo, hay que tratar de comprender, y para ello no veo otro medio que salir en lo posible del campo de gravitación de nuestra propia civilización para colocarse en el universo mental de la antigüedad mexicana.*
>
> *Lo que domina este universo, lo que penetra toda su concepción de las cosas y del hombre, es la idea de que la maquinaria del mundo, el movimiento del sol, la sucesión de las estaciones, no pueden mantenerse ni durar más que nutriéndose de la energía vital que encierra "el agua preciosa", chalchiuatl, es decir, la sangre humana. La realidad que vemos y tocamos no es sino un frágil velo que puede en cualquier momento romperse para dejar aparecer los monstruos del crepúsculo y del ocaso. Ya cuatro mundos, los Cuatro Soles, antes del nuestro, perecieron en cataclismo, y este en que vivimos sucumbirá también. Por tanto, los hombres deben cumplir una misión cósmica, y muy especialmente el pueblo del Sol, la tribu azteca, para rechazar día tras día el asalto de la nada. Un milagro renovado cada aurora hace surgir una vez más el Sol, a condición de que los guerreros y los sacerdotes le hayan ofrecido su "alimento", tlaxcaltiliztl, la sangre y el corazón de los sacrificados (1967: 190).*

3. El tercer punto de interés de Soustelle es su reflexión sobre el desarrollo de las civilizaciones, que hace en el libro *Los cua*tro soles (1967). El título alude a la creencia de los aztecas o mexicas sobre la anterior existencia de cuatro mundos, donde los hombres perecieron por la acción de los jaguares, de la tempestad, del fuego y del diluvio,

respectivamente; ahora vivimos un quinto mundo, que puede terminar en cualquier momento. Soustelle presenta su pensamiento en los capítulos primero (preludio de la investigación) y séptimo (la aventura humana), mientras que en el resto de los capítulos hace estudios de "caso": el segundo (los hombres del bosque), sobre los lacandones, el tercero (la profundidad del pasado), sobre los mayas, el cuarto (tierras frías) y el quinto (fronteras), sobre los otomíes, y el sexto (ojeada sobre Tenochtitlan), sobre los mexicas.

El análisis de esta obra no tiene las pretensiones de otros libros clásicos sobre el desarrollo de las civilizaciones, como *La decadencia de Occidente* (1918) de Oswald Spengler, el *Estudio de la historia* (1933-1939) de Arnold Toynbee o *Configurations of Culture Growth* (1944), *Style and Civilizations* (1957) y *A Roster of Civilizations and Culture* (1962), publicadas estas dos últimas obras en castellano como *El estilo y la evolución de la cultura*. de Alfred Kroeber. Soustelle tiene pretensiones más modestas y plantea el problema como un hecho empírico, huyendo de todo dogmatismo político, filosófico y teológico. Aquí alude expresamente al jesuita francés, autor de *El fenómeno humano*. Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), quien, para Soustelle, a pesar de ser un excelente paleontólogo, deja de lado *todo el devenir concreto del hombre desde hace centenas de milenios de años y pasa sin transición de los orígenes más lejanos al tiempo presente, orientando sus ojos hacia un porvenir que pinta con los más brillantes colores de su poesía metafísica* (1967: 32).

Soustelle desarrolla su planteamiento desde la perspectiva empírica irrenunciable de la etnología y, olvidando quizás que el enfoque etnológico perfectamente válido no es el único y que de los mismos datos puede hacerse una lectura diferente desde otra disciplina (la filosofía o la teología), escribe:

> *Es tentador, bien cierto, sustituir el estudio de las diversas culturas tal como son y tal como fueron, con sus influencias reciprocas, sus nacimientos, sus renacimientos y sus decadencias, por el cómodo esquema de una evolución única y continua hacia un "punto omega", o hacia el ideal mesiánico de la sociedad sin clases, o hacia las etapas cada vez más elevadas de un progreso indefinido: en esta perspectiva, el pensamiento católico y el teórico marxista se encuentran con el occidental "medio", persuadido de que toda la*

> *aventura humana se resume en una sola ascensión desde el salvaje hasta el civilizado por excelencia, que no es otro sino el mismo. Ahora bien la etnología, por balbuciente que sea todavía, tiene al menos como primer resultado, el disipar esas ilusiones. Nos muestra a los hombres, agrupados en sociedades de dimensiones y estructuras muy diferentes, buscando a tientas su camino, y no logrando más que una vez cada mil construir civilizaciones que, por otra parte, en algunos siglos o algunos milenios, pasan del florecimiento a la decrepitud y a la muerte. El etnólogo acepta esta realidad tal como es. Su tarea consiste en describirla, conocerla y comprenderla, en lo posible, no en superponerle postulados seductores o consoladores. Estudia la historia, no diviniza la historia (1967: 32-33).*

Soustelle trata de probar esta hipótesis en el capítulo séptimo, que es una buena síntesis de la aventura humana. Parte de que la existencia del hombre sobre la tierra se ha ampliado enormemente con los descubrimientos de la geología y de la paleontología, y expone el difícil e imprevisible itinerario de los hombres. Pero siempre lo hace desde la modesta etnología, que sirve, al menos, para curarnos de esquemas seductores sobre el futuro. En su exposición Soustelle se apoya en Kroeber, y en cambio critica a Toynbee y, sobre todo, a Teilhard de Chardin, cuyo pensamiento estaba en boga en los años sesentas, cuando Soustelle escribía.

Dentro de su línea totalmente empírica, trata de representar cinco *formas eventuales de nuestro porvenir en los dos o tres primeros siglos de nuestro tercer milenio* y concluye que se inclina a creer, contra la opinión de Kroeber, *que nuestra civilización no se encuentra suspendida entre dos "pulsaciones", sino que ha entrado en los primeros decenios de su desintegración,* añadiendo que es *una conclusión subjetiva, aunque los indicios me parece que apuntan en esa dirección* (1969: 266). No voy a exponer y comentar las cinco hipótesis, pero no hay duda de que los esquemas históricos desarrollados en la modernidad son muy cuestionados en estos tiempos postmodernos, en lo que ha influido la caída en 1989 del socialismo soviético, que arrastró la de todos sus satélites. Dicha caída, a pesar de que a posteriori algunos digan que era previsible, ha hecho más modestos a los científicos sociales, pues están menos seguros de la capacidad de predecir de sus disciplinas.

No puedo terminar sin la habitual valoración del autor. Soustelle, además de su reflexión sugerente sobre el problema pendiente del desa-

rrollo de las civilizaciones, tiene el mérito de trazar el puente, cada vez más transitado, entre la moderna antropología francesa y los estudios mexicanos.[7]

7 Con razón se le invitó para la *Zaharoff Lecture* de 1988-89, «L'anthropologie française et les civilizations anthoctones de l'Amerique» Oxford, 1989, Clarendon Press.

Bibliografía general

I. Obras generales

BOHANNAN, Paul y Mark GLAZER
1988 *Antropología. Lecturas*, Madrid, 1993, Mac. Graw-Hill.

HARRIS, Marvin
1968 *El desarrollo de la teoría antropológica: una historia de las teorías de la cultura*. Madrid, 1978, Siglo XXI.

KAPLAN, David y Robert A. MANERS
1972 *Introducción crítica a la teoría antropológica*. México, 1979, Nueva Imagen.

KUPER, Adam
1973 *Antropología y antropólogos: la escuela británica (1922-72)*. Barcelona, 1973, Anagrama.

LEAF, Murray
1979 *Uma historia da antropología*. Sâo Paulo, 1981, Zahar-EDUSP.

LOWIE, Robert
1937 *Historia de la etnología,* México, 1974, Fondo de la Cultura Económica.

LLINARES, Joan B.
1982-4 *Materiales para una historia de la antropología.* Valencia, Nau Llibres, 3 volúmenes.

LLOBERA, José R. (editor)
1975 *La Antropología como ciencia*. Barcelona, 1969, Anagrama.
1974 *Antropología política*. prol. Michael G. Smith, Barcelona, 1979, Anagrama.
1980 *Hacia una historia de las ciencias sociales*. Barcelona, 1969, Península.

MERCIER, Paul
1966 *Historia de la Antropología*. Barcelona, 1969, Península.

PALERM, Ángel
1974 *Historia de la etnología: los precursores*. México, Sep-Inah.
1974 *Historia de la etnología: los evolucionistas*. México, Sep-Inah.

1977 *Historia de la etnología: Tylor y los profesionales británicos*. México, Sep-Inah.

ROSSI, Ino (edit.)

1980 *Panorama de la antropología cultural contemporánea*. Barcelona, 1981-1982, 8 vols., Anagrama.

SILLS, David (edit.)

1968 *Diccionario Internacional de las Ciencias Sociales*. Madrid, 1974-1977, 11 vols., Aguilar.

UNLIN, Robert C.

1984 *Antropología y teoría social*. México, 1990, Siglo XXI.

WAAL MALEFIJT, Annemarie

1974 *Imágenes de hombre*. Buenos Aires, 1983, Amorrortu.

II. Antropología social inglesa

BATESON, Gregory

1958 *Naven. "Un ceremonial Iatmul"*. Madrid, 1990, Júcar.

DOUGLAS, Mary

1966 *Pureza y peligro*. Madrid, 1973, Siglo XXI.

1970 *Símbolos naturales*. Madrid, 1978, Alianza.

EVANS-PRITCHARD, Edward E.

1937 *Brujería, oráculos y magia entre los azande*. Barcelona, 1976, Anagrama.

1940a *Los Nuer*. Barcelona, 1976, Anagrama,

1940b *Sistemas políticos africanos*. Madrid, 1953, Instituto de Estudios Políticos.

1949 *The Sanusi of Cirenaica*.

1951a *Kinship and Marriage among the Nuer*.

1952b *Antropología social*, Buenos Aires, 1967, Nueva Visión,.

1956 *La religión Nuer*, Madrid, 1980, Taurus.

1962 *Ensayos de antropología social*. Madrid, 1974, Siglo XXI.

1965a *La mujer en las sociedades primitivas*. Barcelona, 1971, Península.

1965b *Teorías de la religión primitiva*. Madrid, 1973, Siglo XXI.

1967 *The Zande Trickster*.

1971 *The Zande. History and Political Institutions*.

1974 *La relación hombre-mujer entre los azande*, Barcelona, 1978, crítica.

1980 *Historia del pensamiento antropológico*. Madrid, 1987, Cátedra.

FIRTH, Raymond
1936 *We, the Tikopia.*
1938 *Tipos Humanos. Una introducción a la antropología social.* Buenos Aires, 1961, Eudeba.
1937 *History and Tradition in Tikopia.*
1940 The Work of the Gods in Tikopia.
1959 *Social Change in Tikopia.*
1951 Elements of Social Organization.
1967 *Tikopia Ritual and Belief.*
1970 *Rank and Religion in Tikopia: A Study in Polinesian* Paganism and Conversion to Christianity.
1957 *El hombre y la cultura: la obra de Bronislaw Malinowski.* Madrid, 1974, Siglo XXI, edit. R. Firth,
1967 *Temas de antropología económica.* México, 1974, Fondo de Cultura Económica, edit, R. Firth.
GOODY, Jack
1977 *The Domestication of the Savage Mind.*
1970 *Production and Reproduction.*
1982 *Cooking. Cousine and Class: a Study in Comparative Sociology.*
1983 *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa.* Barcelona, 1986, Herder.
1990 *La lógica de la estructura y de la organización social.* Madrid, Alianza.
GLUCKMAN, Max
1949 *An Analysis of the Sociological Theories of Bronislaw Malinowski.*
1955 *Custom and Conflict in Africa.*
1958 *Analysis of Social Situation in Modern Zululand.*
1963 *Order and Rebellion in Tribal Africa.*
1965a *The Ideas of Barotse Jurisprudence.*
1965b *Política, derecho y ritual en una sociedad tribal.* Madrid, 1978, Akal.
1951 *Seven Tribes of British Central Africa* (coedit.)
1962 *Essays on the Ritual and Social Relations* (coedit.).
1964 *Closed Systems and Open Minds: The Limits of the Naitivéin Social Anthropology* (edit.).
1972 *The Aloccation of Responsabilitv* (edit.).
LEACH, Edmund
1940 *Social and Economic Organization of the Rowanduz Kuds.*
1950 *Social Science Research in Sarawak.*
1954 *Sistemas políticos de la Alta Birmania.* Barcelona, 1976, Anagrama.
1961a *Paul Eliya: A Village in Ceylon.*

1961b *Replanteamiento de la antropología.* Barcelona, 1971, Seix Barral.
1965 *Claude Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo.* Barcelona, 1970, Anagrama.
1968 *Un mundo en explosión.* Barcelona, 1970, Anagrama.
1970 *Claude Lévi-Strauss.*
1976 *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos.* Madrid, 1978, Siglo XXI.

LIENHARDT, Godfrey
196l *Divinidad y experiencia. La religión de los dinkas.* Madrid, 1985, Akal.
1964 *Antropología social.* México, 1966, Fondo de Cultura Económica.

MALINOWSKI, Bronislaw
1913a *The Family among the Australian Aborígenes.*
1913b *Religión primitiva y formas de estructura social* (polaco).
1915 *The native of Mailu.*
1922 *Los argonautas del Pacífico occidental.* Barcelona, 1969, Península.
1926 *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje.* Barcelona, 1969, Arie.
1927 *Sexo y represión en la sociedad primitiva.* Buenos Aires, 1974, Nueva Visión.
1929 *La vida sexual de los salvajes del Noreste de la Melanesia.* Madrid, 1975, Morata.
1935 *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobriand.* Barcelona, 1977, Labor.
1944a *Libertad y civilización.* Buenos Aires, 1948, Claridad.
1944b *Una teoría científica de la cultura.* Buenos Aires, 1948, sudamericana.
1945 *The Dynamics of culture Change: an Inquiry into Race Relations in Africa* (P. Kaberry, comp.).
1948 *Magia. ciencia. religión.* Barcelona, 1974, Ariel.
1949 *Estudios de sicología primitiva.* Buenos Aires, 1963, Paidos, 1967 *Diario de campo en Melanesia.* Madrid, 1989, Júcar.

MAYR, Lucy
1938 *Methods of Study of Culture Contact in Africa* (edit.).
1934 *An African people in the Twentieth Century.*
1957 Studies in *Applied Anthropology.*
1962 *El gobierno primitivo.* Buenos Aires, 1970, Amorrortu.
1963 *News Nations.*
1965 *Introducción a la antropología social*, Madrid, 1970, Alianza.
1969a *Anthropology and Social Change.*
1969b *La brujería en los pueblos primitivos.* Madrid, 1969, Guadarrama.

1971 *Matrimonio*, Barcelona, 1974, Barral,
1977 *African Kingdoms.*

NADEL, Siefred F.
1942 *A Black Bizantium,*
1947 *The Nuba.*
1951 *Fundamentos de la antropología social.* México, 1955, Fondo de Cultura Económica.
1954 *Nube Religión.*
1957 *Teoría de la estructura social.* Madrid, 1966, Guadarrama.

RADCLIFFE-BROWN
1950 *Sistemas africanos de parentesco y matrimonio.* Barcelona, 1982, Anagrama, edit, con Darill Forde,.
1952 *Estructura y función de la sociedad primitiva.* Barcelona, 1972, Península.
1957 *A Natural Science of Society.*
1958 *El método de la antropología social.* Barcelona, 1975, Anagrama.

WORSLEY, Peter
1957 *Al son de la trompeta final. Un estudio de los cultos "cargo" en Melanesia*, Madrid, 1980, Siglo XXI.

III. Etnología francesa

BALANDIER, George
1955 *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire.*
1957 *África ambigüa.* Buenos Aires, 1964, Sur/
1961 *Les pays en voie de developpement.*
1967 *Antropología política.* Barcelona, 1969, Península.
1971 *Sens et puissance.*
1972 *Gurvitch.*
1974 *Antropo-lógicas.* Barcelona, 1975, Península.
1977 *Histoire d'Autres.*
1980 *Le pouvoir sur scènes.*
1985 *Modernidad y poder. El desvío antropológico.* Madrid, 1988, Júcar.
1988 *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales.* Barcelona, 1993, Gedisa.

BASTIDE, Roger
1931 *Les problèmes de la vie mystique.*
1936 *Elèments de sociologuie religuieuse.*
1949 *Introducción a la psiquiatría social.* México/

1950 *Sociologia y psicoanálisis: las teorías psicoanalíticas aplicadas a la realidad social.* Buenos Aires, Compañía General Editora Fabri.
1960 *Les religions africaines au Brésil*, traducido como *Sociología de la religión.* Madrid, 1986, Júcar, dos tomos.
1965 *Sociología de las enfermedades mentales.* México, 1967, Siglo XXI.
1967 *Las Américas negras.* Madrid, 1969, Alianza/
1970 *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones.* Buenos Aires, 1971, Amorrortu.
1971 *Antropología aplicada.* Buenos Aires, 1972, Amorrortu.

CLASTRES, Pierre
1974 *La societé contre L'Etat.*
1984 *Ensayos de antropología política.* Barcelona, Gedisa.

DUMONT, Louis
1966 *Homo hierarchicus: ensayo sobre el sistema de castas.* Madrid, 1970, Aguilar.
1971 *Introducción a dos teorías sobre antropología social.* Barcelona, 1975, Anagrama.
1975 *La civilización india y nosotros.* Madrid, 1989, Alianza,
1983 *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna.* Madrid, 1987, Alianza.

GENNEP, Arnold van
1904 *Tabou et Totémisme à Madagascar.*
1908 *Totémisme et Methode Comparée.*
1909 *Les rites de passage.*
1912-1914 *Études d'ethnographie algérienne* (dos tomos),
1914 *En Algérie.*
1920 *L'état actual du problème totémique.*
1946 *Manuel de floklore français contemporain.*

GODELIER, Maurice
1966 *Racionalidad e irracionalidad en la economía.* México, 1967, Siglo XXI.
1970 *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas.* Barcelona, 1970, Laia.
1973 *Economía, fetichismo y religión en las sociedades precapitalistas.* México, 1974, Siglo XXI.
1980 *Instituciones económicas*, en Ino Roosi, edit. *Panorama de la antropología cultural contemporánea.* Barcelona, 1981, Anagrama, tomo 4.
1974 *Antropología y economía.* Barcelona, 1976, Anagrama, (edit.).

1982 *La producción de los grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea.* Madrid, 1986, Akal.
1984 *Lo ideal y lo material,* Madrid, 1990, Taurus.

GRIAULE, Marcel
1966 *Dios del agua.* Barcelona, 1987, Alta Fulla.

LEENHARDT, Maurice
1930 *Notes d'Ethnologie neo-caledonniene.*
1932 *Documents neo-caledonnienes.*
1935 *Vocaboulaire et grammaire de la langue Houaithou.*
1937 *Gens de la Grance Terre.*
1946 *Langues et dialectes de l'Autro-Melanesia.*
1947a *Do-Kamo.* Buenos Aires, 1961, Eudeba.
1947b *Arts de l'Oceanie.*

LEVI-STRAUSS, Claude
1948 *La vie familiale et sociale des indies Nambikwara.*
1949 *Las estructuras elementales del parentesco.* Buenos Aires, 1962, Paidós.
1952 *Race et histoire.* París, Unesco.
1955 *Tristes trópicos.* Buenos Aires, 1969, Eudeba.
1958 *Antropología estructural.* Buenos Aires, 1969, Eudeba.
1962 *El totemismo en la actualidad.* México, 1965, Fondo de Cultura Económica.
1962 *El pensamiento salvaje.* México, 1964, Fondo de Cultura Económica.
1963 "El oso y el barbero", Barcelona, 1970, *Cuadernos Anagrama.*
1964 *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, México, 1972, Fondo de Cultura Económica.
1965 "El futuro de los estudios del parentesco", Barcelona, 1973, *Cuadernos Anagrama.*
1966 *Mitológicas II. De la miel a las cenizas.* México, 1972, Fondo de Cultura Económica.
1968 *Mitológicas III. El origen de las maneras de mesa.* México, 1970, Siglo XXI,
1971 *Mitológicas IV. El hombre desnudo.* México, 1976, Siglo XXI.
1973 A*ntropología estructural. Mito. sociedad. Humanidades* México, 1979, Siglo XXI.
1979 *La vía de las máscaras.* México, 1981, Siglo XXI,
1984 *Palabra dada.* Madrid, 1984, Espasa Calpe, *La mirada lejana.* Vergara, Argos.
1985 *La alfarera celosa.* Barcelona, 1982, Paidós.

LEVY-BRUHL, Lucien
1910 *Las funciones mentales en las sociedades inferiores.* Buenos Aires, 1947, Lautaro.
1922 *La mentalidad primitiva.* Buenos Aires, 1957, Leviatán.
1927 *El alma primitiva.* Barcelona, 1974, Península.
1931 *Le surnaturel et la nature dans le pensée primitive.*
1935 *La mitología primitiva.* Barcelona, 1978, Península.
1938 *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs.*
1949 *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl* (edit. M. Leenhardt).
MAUSS, Marcel
1947 *Introducción a la etnografía.* Madrid, 1971, Itsmo.
1950 *Sociología y antropología.* Madrid, 1971, Tecnos.
1969 *Institución y culto.* Barcelona, 1971, Barral.
1969 *Sociedad y ciencias sociales.* Barcelona, 1972, Barral.
1970 *Lo sagrado y lo profano.* Barcelona, 1970, Barral.
MEILLASOUX, Claude
1975 *Mujeres, graneros y capitales.* México, 1977, Siglo XXI.
METRAUX, Alfred
1928ª *A civilizaçiâo material das tribos tupi-guaranies.*
1928b *A religiâo dos tupinambás e suas relacões com a das demais tribos tupi-guaranis.* Sâo Paulo, 1979, Companhia Editora Nacional.
1958 *Vodú.* Buenos Aires, 1963, Sur.
1961 *Los incas.* México, 1989, Fondo de Cultura Económica.
1967 *Religiones y magias indígenas en América del Sur.* Madrid, 1973, Aguilar.
RIVET PAUL
1912-1922 *Ethnographie ancienne de l'Equateur*, París, dos tomos con René Verneau.
1943 *Los orígenes del hombre americano.* México, 1964, Fondo de Cultura Económica.
1951-1956 *Bibliographie des langues aymara et quichua.* París, cuatro tomos con G. de Grequi-Monfort.
SOUSTELLE, Jacques
1936 *México, tierra india.* México, 1971, Sep-Setentas,
1937 *La familia otomí-pame del México central.* México, 1993, Fondo de Cultura Económica,
1940 *El pensamiento cosmológico de los antiguos mexicanos.* Puebla, 1959.

1955 *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquist*a, México, 1956, Fondo de Cultura Económica.
1956 Aimée *et Souffrante Algérie.*
1966 *L'art du Mexique ancien.*
1967 *Los cuatro soles*, Madrid, 1969, Guadarram.
1973 *Carta abierta sobre el tercer mundo.* Buenos Aires, 1973, Emecé.
1979a *Los olmecas.* México, Fondo de Cultura Económica.
1979b *El universo de los Aztecas.* México, 1982, Fondo de Cultura Económica.
1982 *Los mayas.* México, 1988, Fondo de Cultura Económica.

TERRAY, E.
1969 *El marxismo ante las sociedades primitivas.* Buenos Aires, Losada.